هذا كتاب حاشية شرح العقائد

للعلامة الفاضل الكامل

محمد بن قاسم الغزي

الشافعي

رحمه الله تعالى

آمين

RAĞIP P.
Ka. N.
744

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 609

٧٥٩

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

اما بعد حمد الله الذي نارت بصاير القلوب بحقايق معارفه ۝
وحارت جواهر العقول في دقايق لطايفه ۝ ودل استغنا النشاد
عن الارض والسما على وحدانيته ۝ وشهد التجا العباد في
الص[illegible] والمسا بصمدانيته ۝ والصلاة والسلام على نبيه محمد
العالم الاكمل ۝ والخاتم الامثل ۝ حامل لوا الشريعة الغرا ۝
وحامي بيضة الطريقة البيضا ۝ وعلى اله واصحابه نجوم الاهتدا ۝
ومعالم الاقتدا ۝ فهذه نفايس الفوايد ۝ وعرايس الفوايد ۝
جمعتها تحفة للقاصد ۝ الى شرح العقايد ۝ يفتح ما اقفل من
معانيه ۝ ويشرح ما اشكل من معانيه ۝ ويظهر من مكنوناته ما خفي
مكانه ۝ وتنشر من مطوياته ما عسر بيانه ۝ مع غاية من التوضيح
والتقرير ۝ ونهاية من التنقيح والتحرير ۝ راجيا ان يكون عمدتي
لنيل الثواب ۝ وعدتي للنجاة يوم يقوم الحساب ۝ والله اسيل
ان ينفع بها انه قريب مجيب ۝ وما توفيقي الا بالله عليه توكلت
واليه انيب ۝ قال الشارح رحمه الله بعد التسمية

بالتسمية الحمد لله اقول اردف التسمية بالتحميد في
مفتتح الكلام اقتداء بالتنزيل وعملا بقوله صلى الله عليه وسلم
كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع وقوله
فيما رواه ابو داود وغيره كل امر ذي بال لا يبدا فيه
بالحمد لله فهو اجذم وما قيل من ان المصنف يتعارضان
اذ الابتدا باحد اللفظين يفوت الابتداء بالاخر فيدفع
بحمل الابتداء على العرفي الذي يعتبر ممتدا من حين الاخذ
في التصنيف الى الشروع في البحث او بحمله على الاعم من
الحقيقي والاضافي فالسابق مبتدا به حقيقة ۝ واللاحق بالقياس
لما بعده او بان البا ليست صلة يبدا بل هي اما للاستعانة ۝
ولا امتناع في مقارنة الاستعانة بامرين فصاعدا الامر واحد
او للملابسة وهي تعم وقوع الشي مقارنا للاخر وتقدمه سابقا
عليه متصلا به فيجوز ان يجعل احد اللفظين جزءا او يذكر الاخر
قبله بدون فصل فيلابس الابتدا كل منهما لمقارنته لاحدهما
واتصاله بالاخر والمراد بالامرين في الخبرين الامر المقصود

الذي يلاحظ انه كذلك لاما يكون وسيله الي المقصود فلا
يرد ايضا ان كلا من التسميه والحمد له امر ذو بال فيحتاج الي
سبق نظيره مثلا ويتسلسل ثم الحمد وان كان في اللغة فعل
اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالي كما في التلويح نقلا عن الامام
ليس بقول القايل الحمد لله بل بما يشعر بتعظيمه من اعتقاد اتصافه
بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل
عليه من الاعمال وايراده بالصيغة المتقدمة لما سبق ولاشعار
ما يفيد الدوام وان كان بواسطة حكم العقل بان الاصل
في كل واقع دوامه دون جوهر اللفظ علي ما يفيد ذلك واللام
فيها للجنس فتفيد مع لام الجر بعد سبحانه وتعالي باستحقاق
جميع المحامد افادة التزاميه لا عناية فيها ولا يرد ان العباد
يستحقون الحمد علي كسبهم الجميل من افعالهم وان لم يكن مخلوقة
لهم لان هدايتهم الي ذلك الكسب واقدارهم عليه من خلق الله
تعالي فهو المستحق في الحقيقة للحمد عليه دونهم ويجوز ان يكون
للاستغراق بمعونة المقام وهو مذهب الجمهور فتدل الصيغة

بالمطابقة علي ما سبق لا كما قيل من ان الاستغراق بمعني ان كل
فرد ثابت يدل علي ثبوت الجميع من حيث هو مجموع بدلالة المطابقة
وعلي البعض بالتضمن فانه غلط نشا من عدم الفرق بين الكل
والكلية فان قلت الحمد انشا قطعا والصيغة المتقدمة خبر
فلا يكون حمدا قلت تلك الصيغة خبر لفظا وهو ظاهر ثم تارة
يحكي الخارج فيشير الي متعلق لمعناها ثابت فيه يطابقه ذلك
المعني او لا يطابقه فيكون خبرية معني ايضا وتارة يدل علي
ما في النفس ويراد بها الاعلام به لا غير فلا يثبت لها ذلك التعلق
فيكون معناها الانشا وهي حمد علي هذا التقدير دون الاول
لتسميه قايلها بها حامدا ولا يشتق للمخبر من خصوص متعلق اخباره
اسم فاعل يحمل عليه قوله المتوحد بجلال ذاته اطلاق هذه الصيغة
وما اشبهها جار علي مذهب من يقول كالقاضي ابي بكر ومن وافقه
ان اسما الله تعالي اصطلاحية اذا صح اتصافه بمعني لفظ ولم
يوهم نقصا صح اطلاقه عليه وان لم يرد به السمع واعلم
ان صيغة التفعل تاتي بمعني اصل الفعل كما في تبين وتبسم

والتلبس بما اشتق منه كتقمص وتقمر والتكلف كتشجع والصيرورة
بدون صنع كتحجر الطين اذا صار حجرا بدون معالجة ومنه تلون
وتولد والمطاوعة كتعلم والصيغة هنا يحتمل الاولين فيتجه
عليهما كون الباء صلة المتوحد كما في قولهم توحد برايه اذا انفرد به
واستقل والاضافة حينئذ بمعنى اللام او اضافة صفة الى
موصوفها والمعنى الذي لم يشركه غيره في جلال ذاته او في
ذاته الجليلة او المتصف بذلك ويصح ان يكون البا للملابسة
فيمتنع اضافة الصفة اذ لا سداد للملابسة حينئذ ولا يحتمل
الصيغة الباقيات لامتناعها في حق الله تعالى لما في التكليف
من معاناة الفعل والصيرورة من التحول والانتقال والمطاوعة
من قبول الاثر الا ان تسلب الصيرورة معنى الانتقال فترجع
الى ما سبق والا ان يحمل التكلف على الكمال لان اثر التكليف
كما لنا و يوحد المطاوع وهو وحد بمعنى اعتقد الوحدانية
كما في حديث معاذ حق الله على عباده ان يوحدوه فيصح ويكون
الاضافة بمعنى اللام والبا للملابسة وعلى التكلف للسببية

ايضا والمعنى الكامل في بعد ابنيته ملابسا لجلال ذاته او بسببه
والناصب للادلة القاطعة على انه واحد يجب اعتقاد وحدانيته مع
ملابسة جلال ذاته هذا او الجلال قيل استحقاق اوصاف العلو
بالصفات الثبوتية والسلبية وقيل بالسلبية لانه يقال جل
عن كذا وقيل بالثبوتية والاكرام المقابل له في الاية هو على الاول
اكرام العباد بالانعام عليهم وعلى كل من الاخيرين ما يقابله والثاني
هو الانسب بعبارة الشرح لقوله وكمال صفاته اذ الصفة المطلقة
عندهم هي الثبوتية وعليه في القرينة اشارة الى ان مقام التخلية
بالمعجمة مقدم على التحلية **قوله** المتقدس هو من القدس بضم الدال
وسكونها لغتان جاء بهما التنزيل بمعنى الطهارة والجبروت صيغة
مبالغة من الجبر بمعنى القهر والعظمة اي المتنزه عن ان يلحقه
شي من شوائب النقص وامارات في صفات فعله الراجعة الى
قهره وعظمته من الخلق والرزق والتدبير وغيرها **قوله**
ساطع حجته السطوع الظهور والارتفاع والحجة والبينة بمعنى
واحد وهو ما تثبت به الدعوى يسمى بينة من حيث افادته البيان

وحججه من حيث الغلبة به على الخصم والضمير فيها اما للمهد فيكون الاضافة
من قبيل اخلاق ثياب لسطوع جميع حججه ووضوحها واما لله وهو
الظاهر لسلامة الكلام من تاويل الاضافه وافادته ان ايات نبينا
ارفع واوضح من ايات غيره من الانبيا بواسطة ما سبق له الكلام
من كمال المدح المقتضي لاخذ الساطع والواضح بمعنى الارفع والاوضح
لامتناع انتفايهما عن شي من ايات الله تعالى ثم في قوله ساطع حججه
استعاره بالكناية يتبعها التخييل والتجريد شبه الحجج بالابنيه
المحكمه المشيده في وقايه ما يخاف التطرق اليه والتسلط
عليه وحمايته وصيانته ثم استعار لها اسم تلك الابنيه قصدًا
للمبالغة وتناسيا للتشبيه استعاره لم يصرح فيها باللفظ
المستعار بل رمز اليه بذكر رديفه وهو الارتفاع واثبته
للمستعار له تخييلا وجرد الاستعاره بذكر البينات ولا يخفى
ما في الجمل السابقة والتي يليها من براعة الاستهلال والمطابقه
والترصيع والتوازي والتطريف ولزوم ما لا يلزم وغيرها
مما يطول الكلام ببيانه وتقريره **قوله وبعد** فان كثيرا

ما ينظر العرب الى معنى الكلام وتلتفت عن لفظه فيعوض عنه جانبا
ويضرب عنه صفحا فتاتي باحكام تناسب ما ليس بملفوظ اعتمادا على
مكانه كما يعطف مجرورا على منصوب لتوهمها دخول البا عليه لوروده
وكثرته في امثاله ومفردا على محله لامكان تاويلها بالمفرد ويسمى مثل
ذلك العطف على التوهم وعلى المعنى ويعبر عنه سيبويه بالغلط
فهذه الفا اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام لجواز اجتماع
الواو معها ولا حاجة الى دعوى تعويض الواو عنها بعد حذفها لما فيه
من التكلف لعدم المناسبة **قوله الشرايع** هي جمع شريعة وهي
في الاصل الطريق الظاهر ومورد الما نقلت الى ما شرعه الله
تعالى من الاحكام لشبهه في نجاة متبعي سنته بالطريق الظاهر في
وصول سالكه مقصده وبالمورود في اصابه وارده حاجته
والمراد بها هنا الاحكام الفرعية لقوله فيما بعد والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام **قوله** واساس قواعد عقايد
الاسلام القاعدة في اللغة الاساس وفي الاصطلاح حكم كلي ينطبق
على جزئياته وكلاهما محتمل هنا فعلى الثاني قواعد العقايد الاسلاميه

هي المسايل الاصولية اذ لابد منها في استنباط الاحكام مطلقا من
الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسايل لتوقفها عليه
وان توقف عليها من حيث الاعتداد به وعلي الاول اساسها الكتاب
والسنة لان العقل وان استقل بها العقل لا يعتد بها الا اذا
اخذت من الشرع وهما يتوقفان علي علم الكلام لتوقف حجيتهما علي
معرفة الباري وصدق المبلغ عنه وتتوقف المعرفة علي ادلة
حدوث العالم والعلم بالصدق علي دلالة المعجزة عليه المتوقفة
علي امتناع تاثير القدرة القديمة فيه ومحل بيان تلك الادلة واثبات
ذلك الامتناع هو علم الكلام وقد يتوهم من هذا التقرير لزوم
توقف الشي علي نفسه لان الكتاب مثلا انما توقف من علم الكلام علي
المسايل الاعتقادية فيندفع باختلاف جهة التوقف كما يعلم بالتامل
فيما سبق وقيل المراد بالعقايد هنا مثل اعتقاد وجوب الصلاة
والزكاة وقواعدها مسايل الاصول وفيه فوات مقابلة العقايد
بعلم الشرايع وتخصيصها بغير ما يتبادر منها اذا علمت ذلك ظهر لك
ايضا وجه كون الكلام مبني لعلم الاحكام وان في هذه القرينة

ترقيا في المدح لشمول الاولي الكتاب والسنة بخلافها اذ المتبادر من
اساس الشي اساسه بالذات وما يتوقف هو عليه لا اساس اساسه وما
يتوقف عليه بعض مسايله **قوله** هو علم التوحيد والصفات يحتمل
ان يراد به المعني اللقبي وان يراد به الاضافي اي علم يعرف منه ذلك
وهو انسب لنسبة الوسم المنبي عن اللقبي الي الكلام وان امكن التوجيه
بانه اشهر ولان الكلام عليه يشير الي اشهر مباحث الكلام واشرف
مقاصده كما ان قوله المنجي عن غياهب الشكوك يشير الي فايدة عظمي
من فوايده ثم الغيهب ما اشتد سواده فهو اخص من الظلمة وكذا
اضيف الي الشك لان اللبس فيه اشد لما فيه من التردد بلا ترجيح
واضيفت الظلمة المطلقة الي الوهم والاوهام جمع وهم وهو الراجح
من احد طرفي المتردد فيه والهمام الملك العظيم الهمة والقدوة
بتثليث القاف من اقتدت به وتتبعت سنته والملة الشريعة
من حيث انها تملي ومن حيث الانطاع تسمي دينا **قوله** يلي غرر وهي
الغرايد ودرر الفوايد غرة الشي خياره وهي في الاصل بياض
في جبهة الفرس والفرايد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة والمعني

انه يشتمل على درر نفيسه هي غرر وجبار بين نفايس الدرر او كالغرر
في جباه الجياد لحسنها ووضوحها وعلى فوايد كالدرر في نفاستها
فالاضافة الثانيه وكذا الاولى على المعنى الثاني كالاضافة
في لجين الماء وهي على الاول اضافة صفة مخصصة الى موصوفها
وفي بعض نسخ الشرح تقديم الواو على الراء والمعنى عليه انه يشتمل
على فوايد جبار او كالغرر وعلى درر فريده والعبارة الاولى اولى
لافادتها في زيادة المدح ما لا تفيده الثانيه ففي قول بعضهم
ان المتجه هو النسخة الاولى نسخة لاقتضائه انه لا اتجاه للثانية
قوله واصول عطفها على القواعد تفسيري والمراد بها هنا
معناها اللغوي وهو ما ينبني عليه الشيء والنصوص جمع نص
والمراد بها العبارات الدالة على المعاني والفصوص بالفاء
ما اختير من الجواهر ليرصع به الذهب ونحوه والغاية المدا
البعيد والتنقيح والتهذيب بمعنى هو التنقيه والتصفيه
يقال نقح العظم اذا استخرج مخه وهذب الجذع اذا قطع
ما تفرق من اغصانه والتنظيم هنا ضم الكلمة الى مناسباتها

وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والنظم بمعنا
او الالفاظ المترتبة المتناسبه والترتيب هنا جعل كل شيء في مرتبته
اللايقه به وقد يطلق في الاصطلاح على جعل الاشياء بحيث يطلق عليها
اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر والمجمل
ما لم يتضح معناه بالتفصيل والمعضل بكسر المعجمة اسم فاعل من اعضل
الامر اذا اشتد واستغلق وقد يجوز فتحها ونشر المطويات بسط
الموجزات واظهار المكنونات ايضاح الخفيات والمرام المقصد
والمسايل الاحكام النظريه او القضايا المشتمله عليها وتحقيقها اثباتها
بالدليل والعقب العاقبه والتقرير هنا التثبيت بالشرح والبيا
والدلايل جمع دليل على غير قياس وتدقيقها اثباتها بدليل اخر
والتحرير التقويم والتمهيد التوطيه للمقصود ليكون منه هنا بعد
ام والتجريد الافراد عن الحشو والكشح ما بين الخاصرة والضلع
يقال طوى كشحه عن كذا اذا اعرض عنه وجانبه فطي الكشح عن
الاطالة وهي ان يكون اللفظ زايدا على ما يودي به اصل المراد
لا لفايدة كنايه عن الاحتراز عنها وفي المقال استعاره بالكنايه

تتبعها التخييلية قال بعضهم والمعنى معرضا ممتقا الى عن الاطالة
والاملال وهو انما يناسب الكناية لا الاستعارة التي اقتصر
على تقريرها والتجافي الارتفاع والاقتصاد التوسط والاطنا
كون اللفظ زايد الفايدة والاخلال ايجاد الخلل في دلالة اللفظ
بسبب الاجحاف في الايجاز ومجموع لفظي الاطناب والاخلال
بدل من الطرفين او بيان لما اجري الاعراب على كل منهما لتعدد
متبوعهما معنى ويجوز رفعهما خبر مبتدا محذوف والسبيل
الطريق يذكر ويونث والسداد بالفتح الاستقامة **قوله**
وهو حسبي ونعم الوكيل الاضافة في حسبي لفظيه بدليل وصف
النكره به في قولك رايت رجلا حسبي والمعنى وهو محسبي وكافي
ان قلت الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية لما
بينهما من كمال الانقطاع الموجب للفصل وكذا على جزءها ايضا
باعتبار تضمنه معنى تحسبني وان كان مفردا في اللفظ لانه خبر
ايضا باعتبار ذلك المعنى تلخـــ امتناع عطف الانشاء على
الاخبار وان اطبق عليه علماء البيان وذهب اليه اكثر النحاة ه

واختاره ابن مالك وقد منعه الصفار وجماعة فعليه لا اشكال
وعلى الاول يجاب بان المراد بالاولى انشا التوكل لا الاخبار عنه
تعالى بانه كافيه فحصل فيجمع الانشاء معنى الجملتين فينتفي المانع
وبانه يجوز ان يكون مبتدا في المعطوف بقرينة المعطوف
عليه مع التاويل بالقول كما هو المشهور والحق عند بعضهم
عند بعضهم في كل جزء انشاي او بدونه على الاصح في التسهيل
وقول الاكثر واليه ميل الشارح والمعنى وهو نعم الوكيل
او مقول فيه ذلك فيجمع الاخبار لفظهما ومعناهما فينتفي ايضا
وان يعتبر عطف القصة الشارحة لحال الله تعالى في كفايته من
يتوكل عليه ويستند اليه على القصة المعربة عن حاله في التوكل
والاستناد من غير ملاحظة اخبار وانشاء كما قال الزمخشري
وغيره في قوله تعالى وبشر الذين امنوا بعد قوله فان لم
تفعلوا ان المقصود عطف على حال من امن بالقران ووصف
ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه لا عطف الفعل نفسه
حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي فيعطف عليه وبان تلك ه

الانشايه معطوفة على حسبي او على الجملة اذا اخذت معطوفة
على قوله الهادي ولا امتناع لان الاختلاف بالخبر والانشا
لا يقتضي كمال الانقطاع بين الجمل التي لها محل من الاعراب
لكونها واقعة موقع المفردات وليست النسبة بين اجزايها
مقصودة بالذات فلا التفات الي اختلافها بخلاف الجمل التي لها
محل فان نسبتها مقصودة بالذات فتعتبر احوالها وقد نص على
ذلك العلامة في تفسير سورة نوح ومثله بقوله تال زيد
نودي للصلاة وصلى في المسجد وسياق كلامهم في باب الفصل
والوصل يقتضيه قال بعض المحققين وكفاك حجة قاطعة
على جوازه قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه
الواو من الحكاية اي قالوا هذين القولين لا من المحكي وليس
الجواز مختصا بما بعد القول لحسن قولك زيد ابوه صالح وما
افسقه **قوله** اعلم ان الاحكام الشرعية الحكم يطلق في
العرف على اسناد امر الي اخر اي نسبته اليه بالايجاب
او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بفعل

المكلف بالاقتضا او التخيير وفي اصطلاح المحققين من اهل
المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمي
تصديقا وهذا الاخير ليس بمراد هنا لانه علم والفقه مثلا
ليس علما بالعلوم الشرعية واحده بمعني المسايل او بمعني الملكة
ليصح تعلقه بها تكلف لا ضرورة اليه والمحققون على ان
الثاني ايضا ليس بمراد لما يلزم عليه من انحصار مسايل الكلام
في العلم بالوجوب واخواته ومن استدراك قيد الشرعية عنه
لان الحكم بذلك المعنى لا يكون الا شرعيا قيل الا ان يحمل
على التاكيد او تجريد المضاف عن المضاف اليه وارادة
مطلق الخطاب او يجعل التعريف للحكم الشرعي فينبغي
الاستدراك وفيه نظر لان المؤكد مستدرك في الجملة ولعود
كل من الاخيرين على موضوعه بالنقض فالمراد المعنى الاول ومعنى
الشرعيه ما يوخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه ولا
يدرك لولا خطاب الشارع لان وجوده تعالى ووحدته مثلا
لا يتوقفان من حيث ادراكهما على الشرع والا لزم الدور

لتوقفه عليهما وان توقفا عليه من حيث الاعتقاد بهما كسائر
الاعتقاديات علي ما مر ومنها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق
التعلق الشامل لتعلق الاسناد بطرفيه وتعلقه بغيرهما
اعني التعلق القريب والبعيد صح اعتباره في الاحكام الثابتة
بالاعتقاد من غير تاويل وفي الاولي بنفس العمل علي ما هو عبارة
شرح المقاصد وبكيفيته كما في التلويح وهذا الكتاب وهو
الاولي لما فيه من التنبيه علي ان تعلقها بالعمل من حيث كيفيته
خلاف تعلق عامة الاحكام الثابتة وان اريد به تعلق الاسناد
بطرفيه وجب تاويل الاعتقاد بالمعتقد لانه ليس احد
الطرفين والكلام علي هذا التقدير يشير الي ان موضوع
الفقه هو العمل لافادته ان الفقه يبحث فيه عن احواله دون
الاول لعمومه وقد يورد علي ذلك مسائل موضوعها في
الظاهر ليس بعمل كما في مسائل الفرائض فان موضوعها التركه
ومستحقوها ونحو قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة قيل
والنية في الوضوء مندوبة فيرد الي العمل بتاويل كان يقال

المراد قسمة التركة بين المستحقين والمعنى الصلاة تجب بسبب الوقت ه
قوله لما انه لا استنادا والا من جهة الشرع اي لا يدرك الا بخلاف
الثانية فان منها ما يستقل العقل بافادته فسقط ما قيل من ان هذا
التوجيه مشترك الالزام يلزم عليه تسمية كل واحد من القسمين بعلم
الشرايع وما هنا مزيدة لتوكيد معني ما تقدمها وهو التعليل الذي
هو معني اللام قيل او مصدرية اكدت بنظيرها قوله وبالثانية
علم التوحيد والصفات هو من قبيل العطف علي معمولي عاملين قيل
والمجرور متقدم وهو سهو نشا من توهم سقوط البا الثانية وذلك
العطف ممتنع عند سيبويه والمبرد وغيرهما وادعي ابن مالك الاجماع
النحاة عليه والتوجيه بتقدير متعلق للجار وناصب تالف منهما
المعطوف ويدل عليها نظيرها السابق ان قلت قد ذكر في التلويح ان
الاحكام الثابتة منها ما هو من مسايل اصول الفقه لحجية الاجماع
فما وجه التوفيق قلت تلك المسئلة وما اشبهها مشتركة
بين اصولي الدين والفقه والمغايرة بحسب اختلاف جهة البحث
لحجية الاجماع مثلا من حيث اثبات مناط الاستنباط مسئلة اصول الفقه

ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد مسئلة الكلام بناء على المختار
ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على
الغير قوله لما ان ذلك اشهر مباحثه الاشارة للتوحيد والصفات
والمراد بها عند الاطلاق صفات الثبوت فقط فيصح ما اشارت العبارة
اليه من ان لهذا العلم مباحث اخرى على القول بان موضوعه ذات
الله كما هو ظاهر على المختار السابق وعلى القول بانه الموجود من حيث
هو موجود قوله وقد كانت الاوايل تمهيد لبيان شرف هذا
العلم وغايته المودي بقوله وبالجملة فهو اشرف العلوم الى اخره
مع الاشارة الى دفع الطعن بان تدوين هذا العلم لم يكن في
عهده صلى الله عليه وسلم ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان
له شرف وغاية حميدة لما اهملوه قوله لصفاء عقايدهم وما
عطف عليه لقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام اما لبرد الحكم ابتدا
مد للافتطين التنسله او للعناية بالدليل لكونه مبنى الحكم او لان
الغرض متعلق بالسبب لا بالحكم ويجوز ان يكون التقديم للقصر
الاضافي القلبي اي بسبب استغنائهم هذه الامور لا ما توهم من

عدم الشرف والغاية الحميدة قيل الاترى انه لما ظهر الفتن في زمن
مالك دون في الفقه مع انه من التابعين وهو غلط لان مالكا رحمه
الله لم يدرك احدا من الصحابة غاية ما قيل انه راى عايشة بنت سعد
وقد ولدت في زمنه صلى الله عليه وسلم وذلك لا يقتضي كونه
تابعيا الفتاوى بفتح الواو وكسرها جمع فتيا بضم الواو وفتوى بفتحها
ما سئل عنه ليبين حكمه وتخصيصه هنا بالفقه كما في كلام بعض لا وجه
له قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الاحكام اعلم ان اسم كل علم من ساير
العلوم كالفقه والنحو وغيرها يطلق بازاء مسايله المخصوصة المعينة
كما يقال مثلا فلان يعلم النحو اي يعلم تلك المسايل وعلى ادراك احكامه
النظرية ومنه قولهم الفقه العلم بالاحكام وعلى ملكة استنباط ذلك
الادراك واستحضاره وحقيقة العلم اما تلك المسايل او الادراك
او ملكته وان المسايل يراد بها الاحكام النظرية او القضايا
باعتبار اشتمالها عليها اذا تقرر ذلك فالمعرف ههنا هو القضايا
المعترفة باسارات احكامها فان من ظالعها ووقف على تلك الامارات
من له ملكة الاستنباط حصل له المعرفة بتلك الاحكام عن ادلتها

لا الفقه بمعني الادراك لتوجه الاعتراض ابانة معرفة الاحكام لاما يفيدها

ود فعه بان الفقه انما هو علم الاحكام الكليه المفيد لمعرفة جزيياتها

كالعلم بوجوب الصلاة مطلقا المفيد لمعرفة وجوب صلاة زيد

وعمرو مثلا تكلف ظاهر وكذا دعوي اتحاد المفيد ومعرفة الاحكام

بنا علي ان التغاير الاعتباري كاف في اطلاق لفظ الافادة كان يقال

علم زيد يفيده صفة كمال اي هي ذلك العلم ولا بمعني الملكة والراجح

واندفع به الاعتراض لان سياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلم

وتمهيد القواعد وترتيب الابواب بخلاف الادراك لان تدوين

العلوم بعد تدوينا للعلوم عرفا هذا والغرض من تعريف ساير

العلوم انما هو امتياز المعرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا اعطا

حقيقته لانها كما سبق مسايله مثلا وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها

والماخوذ في ذلك التعريف بالقياس الي مدلول اسمه المطابقي

ومسماه الحقيقي الذي هو عارض للمسايل باعتبار وحدتها ان كان

تفصيلا له كان حدا له بحسب الاسم والا فهو رسم له بحسبه قوله

عن ادلتها هو في موضع الحال من المعرفة اي حاصلة عن الادلة

وكون معرفة الاحكام عن ادلتها مشعر بالاستدلال بملاحظة كونها

حاصلة عنها من حيث هي ادله فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل

لا يكون الا بالاستدلال فيخرج علم جبريل والرسول صلي الله عليهما

وسلم فانه وان كان مستفادا من تلك الادلة لكنه بطريق الحدس

بلا بحث واكتساب فلا يسمي فقها عرفا فما قيل من ان للرسول صلي الله عليه

وسلم علما اجتهاديا ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد مدفوع

ان تعريف الاحكام في التعريف للاستغراق وكذا يخرج علم الله تعالي

بجميع الاحكام لعدم استناده الي دليل وما قيل من ان الادلة

علل الاحكام الثابتة بها وحيث كان علمه تعالي بالاشيا علي ما هي

عليه في انفسها وجب استناده اليها فمردود اما اولا فلانها

امارات واما ثانيا فلان العلم بالمعلول لا يجب ان يكون مستفادا

من العلة قوله ومعرفة احوال الادلة اي وسموا القضايا التي

دونوها المفيدة لمن وقف عليها معرفة احوال الادلة الاجمالية

من جهة افادة تلك الاحوال الاحكام الشرعيه باصول الفقه فاللقب

هنا ايضا للعلم بمعني المسايل لا الملكة كما زعم بعضهم لما سبق

ولا الادراك الا ان يلزم العطف على ما في قوله وسموا ما يفيد ويؤيد
هذا العطف في قوله ومعرفة العقايد لقوله في شرح المقاصد
انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية
قوله لان عنوان مباحثه عنوان الشي وعلوانه ما ينبي عليه اجمالا
والاكثر ان اشتقاقهما من عني وعلي قوله حتى ان بعض المتغلبة
يشير به الى المعتصم والواثق من بني العباس وجعلهما من المتغلبة
وان كانت خلافتهما باتفاق اهل الحل والعقد نظرا الى ما صدر منهما
من الخروج على الحق والتغلب عليه لشبه باطلة توهماها حقيقتها قيل
وكون بني العباس قتلوا كثيرا من اهل الحق غير معروف ولو قال
بعض اهل الحق لاجاد قوله كالمنطق للفلسفة عدّ في المواقف كونه
كالمنطق وجها مغايرا لكونه يورث قدرة على الكلام وجعلهما كما في الكتاب
وشرح المقاصد انسب لما لا يخفى قوله ولانه اول ما يجب اي ولان
اول واجب المعرفة وهي متوقفة عليه قوله فاطلق عليه هذا الاسم
يريد ان المعنى السابق اقتضى ان يسمى ذلك العلم بالكلام منفردا به
عن ساير العلوم لانفراده من بينها بذلك المعنى فسمي به اولا لذلك

ثم خص به ثانيا فلم يسم به غيره من العلوم المتصفة بمطلق الوجوب
المناسب ايضا لتلك التسمية تمييزا له عما عداه منها قوله ولانه
انما يتحقق هذا الوجه وما بعده لتسمية معرفة العقايد بعلم الكلام
كلها مستقل وقيل علل للتخصيص في قوله ثم خص به معطوفة
على قوله تمييزا وهو بعيد لما فيه من مخالفة الظاهر ولذكر الشارح
في شرح المقاصد بعضها مع اسقاطه الوجه السابق قوله تغلغلا
التغلغل الدخول في الشي يقال غل في كذا وانغل وتغلغل وتغلل
اذا دخل فيه كذا في المحكم وفيما عدا غل مبالغة بالقياس اليه وفاقا
لقاعدة ان زيادة البنا تدل على زيادة المعنى قوله المشتق
من الكلم اطلق نجم الايمة رضي الدين استبعاد هذا الاشتقاق
واستند بان الكلام لم يستعمل بمعنى الجرح وتحقيقه ان الكلام
مدلوله اللفظ ومدلول الجرح معنى ومن شرط المشتق موافقته
ما اشتق منه في معناه بان يشتمل عليه كما يشترط موافقته في حروفه
وقد يقال يكفي لاشتقاقه منه ما بين المعنيين من المناسبة في التاثير
كاشتقاق الرحم من الرحمة لما فيه من الانعطاف على الاجنة قوله

خصوصا مصدر بمعنى المفعول منصوب على الحال من المجرور والمعتزلة
فاعله اي معظم خلافنا انه كان مع الفرق الاسلامية مخصوصا منهم
المعتزلة فان الخلاف معهم اكثر قوله لما ورد متعلق بخلاف وخص
بالذكر السنة وما جرى عليه جماعة الصحابة وان خالفت المعتزلة
ظاهر الكتاب ايضا لانهما المعتبران في تسمية اهل الحق باهل السنة
والجماعة قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا ان قلت الحسن ايضا اثبت
المنزلة بين المنزلتين لقوله ان مرتكب الكبيرة منافق
ليس بمومن ولا كافر كما سياتي قلت النفاق كفر مضمر فصدق
النفي لان الكافر عند الاطلاق ينصرف الى المجاهر واجيب ايضا بانه
مومن عنده وانما يسميه منافقا على سبيل التجوز والتشبيه وفيه
نظر لان ما نقل عنه من الاستدلال بان اقدامه على المعصية
المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه
بما جاء عن الله كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم ادخل يده
فيه يدل على خلافه قوله توغلوا يقال توغل في البلاد والعلم
واوغل اذا ذهب وبالغ وابعد قال في القاموس قوله الى ان

قال

قال الشيخ الى اخره كذا حكاه الشارح كغيره وفي المعالم للامام
ان الشيخ ابا الحسن حضر مجلس التذكير لابي علي فقال لامراة سل
الشيخ عن اشخاص ثلاثة الحكاية بمعنى ما في الشرح فكان الشارح
ومن وافقه قصروا المسافة بحذفوا الواسطة او تكررت الواقعة
ثم الجبائي بضم الجيم وتشديد الباء نسبة الى جبا قرية من قرى
البصرة كذا ضبطه ابن السمعاني في الانساب وابن الاثير في اللباب
وغيرهما وضبطه بعضهم بتخفيف الباء نسبة الى جبا قرية من قرى
كازرون او من قرى شستر فتل ولا مستند له من كلام الحفاظ
وائمة التاريخ قوله لا يثاب ولا يعاقب لبس المراد انعزاله
عن الجنة والنار لانه لا واسطة بينهما عند المعتزلة وكونهما داري
ثواب وعقاب لا يستلزم ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب بل قد
صرح المعتزلة بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة بلا ثواب
وحينئذ فقول الثالث فادخل الجنة معناه مثابا بها كما يدل عليه
قوله الاول يثاب بالجنة ومستحقا لها كما يشعر به تفريع الدخول
على الايمان والاطاعة ونسبته الى نفسه ومن عليه فدخلت

النار قوله سموا اهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في بلاد
خراسان والعراق واكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر وبعض
بلاد خراسان والهند والروم اهل السنة والجماعة اتباع ابي منصور
الماتريدي من اصحاب ابي حنيفة وبين الفريقين اختلاف في بعض
الاصول كمسئلة التكوين وايمان المقلد والاستثناء في الايمان
وغيرها والمنصفون منهما لا ينسبون احدهما الى البدعة و
والضلالة قوله وهلم جرا قال في القاموس هلم اي تعال مركبة
من ها للتنبيه ولم اي ضم نفسك الينا ثم استعملت استعمال
البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والتذكير والتانيث عند
الحجازيين انتهى والمعنى صار لسان حالهم يقول تعالوا واجروا واخلطوا
الفلسفة بالكلام جرائم الطبيعيات مباحث الاعراض بانواعها
ومباحث الجواهر من فلكيات وعنصريات والالهيات مباحث
احوال المجردات عن المادة الجسمية في الذهن والخارج والرياضيات
مباحث احوال المجردات عن المادة في الذهن فقط وهذه اربعة
انواع الهندسة والهيئة والعدد والموسيقي قوله وبالجملة

فهو اشرف العلوم الى آخره في كلامه اشارة الى ان شرفه من جهات
خمس شرف ابتناء الاحكام الشرعية عليه واحتياج العلوم الدينية
اليه ونباهة شان معلوماته ونفاسة غايته ووثاقة ادلته واشتهر
بان الاوليين يرجعان الى شرف جهة الغاية فجهات الشرف كما في
المواقف ثلاث هي المعلومات والدلائل لا تعدوها قوله ثم منها
اي ثم ينتقل بعد ثبوت ما استدل عليه من ذلك منه الى سائر
السمعيات اي جميعها فيثبت بطريقه لا بالاستدلال السابق كما
توهم والمراد بالسمعيات الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة
او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة
من الايمان والطاعة والكفر والمعصية قوله قال اهل الحق
يريد اهل السنة بناء على ان المقول مجموع ما في الكتاب وهو الظاهر
او المسئلة الاولى وتخصيصهم بالذكر لانهم المعتد بهم ويحتمل ان
يريد بهم ما الثاني من عدا السوفسطائية عن آخرهم قوله
هو الحكم المطابق للواقع الواقع الخارج وما في نفس الامر والمطابق
الموافق وهو بكسر الباء وقد تفتح اخذا للمطابقة من جانب الواقع

بملاحظة انه مطابق بالكسر لكن لا يلايمه هنا قوله واما الصدق
وقوله وقد يفرق لاشعار الفرق بحسب الاستعمال والاعتبار
الاتفاق لا بحسب المفهوم على السابق والمراد بالحكم هنا النسبة
التامة الخبرية فلا يتصف بالحق والصدق ويقتضيهما شي من
المركبات التقييدية والانشائية من حيث مفهومهما بل باعتبار
ما تشعر به الاولى ويستلزمه الثانية من النسبة الخبرية فلا
يصدق من قال زيد الفاضل على التقييد الا باعتبار ما يشير
اليه من معنى زيد فاضل بواسطة تبادر الفهم الى انه لا يوصف
بشي الا بما هو ثابت له ويدخل في النسبة المذكورة ما اقترن منها
بزمان او قيد تحقيقها وصدقها بوقوعها في ذلك الزمان او مع
ذلك القيد فاذا قلت اكرمك غدا او ان جئتني اكرمتك فان
وقع الاكرام في الغد او وقت المجي كان ذلك القول حقا وصدقا
والا فلا هذا ما نقله الشارح عن اهل العربية وعزى خلافه
في المقيدة بالشرط الى اهل الميزان والتحقيق فيها على ما في
حواشي المطول ان مورد الصدق بتلك القول السابق ومنا

استهمه انما الربط بين الشرط والجزا فاذا قلت ان ضربتني
زيد ضربته وكنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا
ولغة ولو لم يتحقق ضرب منكما في وقت ضرب زيد فيلزم كذبه لو
لم يوجد ضرب اصلا او وجد في غير ذلك الوقت وهو باطل قطعا
وان كلام اهل العربية في ذلك لا يخالف كلام غيرهم ثم المراد بالقول
هنا المركب الخبري وبالعقيدة ما ربط عليه القلب وجزم به
وبالدين الملة وبالمذهب الطريقة قيل والاطلاق على كل من هذه
الاربعة باعتبار الاشتمال المذكور حقيقي على وزان اطلاق
الحيوان على الانسان لاشتمال الانسان عليه **قوله** فقد شاع
يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال في حواشي
المطالع للحق والصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما
القول المطابق والعقد المطابق **قوله** وقد يفرق بينهما انما اعتبر
الفرق بينهما على هذا الوجه لان المنظور اليه اولا في الاعتبار الاول
هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا وفي الثاني الحكم
الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الاخبار عن الشي على ما هو

عليه قوله مابه الشيء هو هو يريد ان معنى الحقيقة والماهية واحد
هو الامر الذي بسببه يكون الشيء هو ذلك الشيء كالحيوان والناطق
بالقياس الى الانسان فالباء للسببية ويغتفر في التعبير باتحاده
السبب والمسبب لضيق العبارة عن المقصود والضميران للشيء
وثانيهما موكد للاول ثم مبنى هذا التفسير كما في شرح المقاصد
على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل وهو المنقول عن جمهور
الفلاسفة والمعتزلة خلافا للمتكلمين فلا يبطل طرده بالعلة الفاعلية
لان الفاعل على ذلك التقدير مابه الشيء موجود لا مابه الشيء ذلك الشيء
والتحقيق ان الماهيات في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل ولا تاثير
موثر فانك اذا لاحظت مجرد ماهية السواد لم تعقل هناك جعلا
اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما وكذا
لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعله وجودا بل تاثيره في
الماهية باعتباره بمعنى انه يجعلها متصفة به فالقول بنفي المجعولية
مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما سبق تصويره
هذا او قد يجعل احد الضميرين للموصول فيكون المعنى الذي به

الشي

الشيء هو ذلك الامر او ذلك الامر هو فلا يتوهم الانتقاض بالفاعل
لكن ينتقض حينئذ بالعرضي اذ الضاحك مثلا امر به الانسان
ضاحك ودفعه بحمل هو هو على معنى الاتحاد في المفهوم مخالف للتبادر
والاصطلاح من حمل المواطاة فلا يرتكب مع استقامة الوجه الصحيح
الموافق لقولهم لكل شيء حقيقة هو بها هو قوله ما يمكن تصور الانسان
بدونه يريد التصور بالكنه لا بالوجه لامكانه بدون الذاتي ايضا
فيبطل تعريف العرضي بما يمكن التصور بدونه فيفيد ان الذاتي
ما لا يمكن فيه ذلك فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهي
التي يكون تصور الملزوم كافيا في تصورها فان الملزوم لا يمكن
تصوره بدونها واجيب بمنع كون ما ذكره معرفا مساويا
للعرضي لجواز ان لا يكون كذلك كما يشير به كلمة من في قوله فانه من
العوارض فلا يكون المستفاد منه ايضا معرفا مساويا للذاتي
فقد يكون هو اعم فلا يضر شموله تلك اللوازم وبالتسليم والتحقيق
بان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم اذا كان
ملحوظا بالقصد مخطرا بالبال لا تصوره بطريق التبع كما في على

ذلك في حواشي المطالع وينكشف بمقايسة نسبة البصيرة الى مدركاتها
بنسبة البصير الى مبصراته فكما ان المراة مثلا اذا حصلت الة
للملاحظة ما ينطبع فيها من الصور وتعرف احوالها لم يلزم من
تصورها ذلك التصور تصور لوازمها من صقالة وجهها وصفاء
جوهرها وغيرها بل لم يمكن العقل الحكم بذلك وبالعكس كذلك
البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها فلا
يستلزم تصور ذلك البعض تصورشي من لوازمه وبدعوى
انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم في زمان تصور
الملزوم لان تصوره معد لتصور اللازم لا سبب موجب زوال م
له والا لما جاز بقاؤه مع تصور الملزوم واللازم باطل
وبان اللازم قد يتصور ارتفاعه مع بقا الماهية كما في الثلاثة
مثلا فانها لا يمتنع تصور ارتفاع الفردية مع بقائها وان امتنع
تحقق الثلاثة منفكة عنها لاستحالة المتصور دون التصور
بخلاف الذاتي كالجزء مثلا والسر في ذلك ان رفع الذاتي هو رفع
الشي بعينه فلا يمكن الانفكاك ورفع اللازم مغاير ارتفاع الشي

وان

وان استلزمه فامكن تصور الانفكاك وان كان المتصور محالا
هكذا حقق هذا الاخير في الحواشي المتصدية وغيرها وقيل ايضا ان
اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الشي بالكنه بدون ذاتياته
بالعرضي لان انتفاع الضرورة عن طرفي تصور الكنه بدون العرضي
يستلزم جوازه بدونه وبه وذلك الجواز باطل وان اريد الامكان
العام لم تحاصل في الذاتي ايضا لان تصور الشي بالكنه بدون
ذاتياته ممتنع والممتنع ممكن بالامكان العام واجيب اولا باختيار
الاول ومنع الملازمة اذ اللازم جواز التصور لا بدون
العرضي اي معه لا به اولا بان ناخذ به الامكان جهة لنسبة المقيد
اعني بتصور الانسان بدون العرضي الى وجوده لا لنسبة القيد
اعني كون التصور بدونه الى ذلك المقيد فيصدق سلب الضرورة
عن المقيد بانتفائه كما يصدق بثبوته وانتفاء كون التصور
بدون العرضي او منع بطلان اللازم وهو جواز تصور الكنه بالعرضي
لان الرسم كما في المواقف وغيره وان لم يجب ان يفيد الحقيقة لا يمتنع
ان يفيدها لجواز انتقال الذهن من تصور الرسم الى حقيقة المرسوم

وثانيا باختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود
ليخرج الذاتي لان امكانه ليس من ذلك الجانب لان عدم المقدور
به ونه ضروري **قوله** وقد يقال الي اخره هذا ماشي عليه
في شرح المقاصد والمشهور ان الهوية تشمل التشخص كما يشير اليه
قول السيد في شرح المواقف وحواشي التجريد والحقيقة الجزئية
تسمي هوية وقد تستعمل الهوية بمعني الوجود الخارجي انتهي **قوله**
باعتبار تحققه حقيقة وصف الماهية بالتحقق في الخارج هو بحسب
ظاهره معني ما يقال ان الكلي الطبيعي كالحيوان مثلا موجود في
الخارج لكنه مطلقا ممنوع وما استدل له من ان الحيوان مثلا جزء
من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود معترض
بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو اول المسألة او في
العقل فنسلم لكن الاجزا العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون
موجودة في الخارج كما ان الاعمي جزء هذا الاعمي مع انه ليس بخارجي
ودعوي انه جزء لمفهوم هذا الاعمي لا لذاته الموجودة يقال مثله فيما
سبق والتحقيق ان الكلي لا وجود له في الخارج سوا كان طبيعيا او

نكل العلم بتلك الحقيقة مطلقا تصورا او تصديقا او لان مقصود
الاستدلال علي وجود الصانع وصفاته كما يحتاج الي العلم بثبوت
الحقايق يحتاج الي العلم باحوالها من الحدوث والامكان ونحوها
وانما تنوعت هذه الانواع لان ما يقع في جواب السايل اما ان
يكون شرحا لمفهوم اسم لمن لا يعرفه وهو مطلب ما الشارحة للاسم
او تحقيقا لمن يعرف مفهومه وهو مطلب ما الشارحة للحقيقة او
بيانا لوجود شي وهو مطلب هل البسيطة او لوجود شي له وهو مطلب
هل المركبة والعلم المكتسب من الاولين تصور لا غير ومن الثالث
تصديق بما انتين ومن الرابع تصديق باحوال ما هي ثابتة له
ومقتضي الترتيب الطبيعي ان تقدم الشارحة للاسم ثم البسيطة
ثم الشارحة للحقيقة لان من لا يعرف مفهوم اللفظ يستحيل منه
طلب وجوده ومن لا يعرف انه موجود يستحيل منه طلب حقيقته
قوله العلم بثبوتها اي بان يقدر مضاف او يعتبر عود الضمير
الي الثبوت المفهوم من قوله ثابتة باعتبار ما اضيف في المعني
اليه ولا يخفي ان ما سبق من مقصود الاستدلال يرد علي هذا

القايل مع مايتوجه عليه من الاستدراك لان اليقين بثبوت
الحقايق يستلزم ثبوتها والحكم بثبوتها تستلزم اليقين به
وان امكن رفعه **قوله** متحقق هو بكسر القاف اي ثابت لاسبيل
الي انكاره وقد تفتح لكن الاول انسب **قوله** للقطع بانه لا علم
بجميع الحقايق ان اراد انتفا العلم تفصيلا نسلم ولا يضر وان
اراد اجمالا فممنوع فان قولنا حقايق الاشيا ثابتة يتضمن العلم
الاجمالي بالجميع وان كان بوجه ما والا كان الحكم باطلا وتقييد العلم
بكونه بالكنه ليمنع شموله للجميع اجمالا لا يدفع بانه تقييد لا دليل عليه
ومناف للتعميم السابق المقصود ولان العلم بالكنه مما يختص به
التصورات علي ان ذلك القايل معارض بمثل ما ذكره في ثبوت
الحقايق **قوله** والجواب ان المراد الجنس اي في قولنا حقايق
الاشيا ثابتة وقولنا العلم بها متحقق والقصر علي الثانية
تقصير كما لا يخفي قيل ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن
ماشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه علي وجودها
فلا يصح قول الشارح ان المصنف قصد في الكتاب بالتنبيه علي وجود

ماشاهد

ماشاهد واجيب بان المراد هناك هو التنبيه علي وجود جنس
ماشاهد فذلك الكلام علي حذف مضاف وبانه اذا ثبت شي من الاشيا
فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات **قوله** خلافا للسوفسطائية
قيل هو قوم من حكما اليونان لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الي
طوايف ثلاث لكنهم توغلوا في الرياضة فاتوا بضروب من الهذيان
وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذه المذاهب
بل كل غالط سوفسطاي في موضع غلطه **قوله** وهم العنادية
سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود
اصلا بل بعدم تحقق نسبة امر ما الي اخر في نفس الامر سوا الاشيا
وغيرها تخصيصها هنا بالذكر جري علي وفق السابق الا ان
يوجد بالمعني الاعم كما مرت الاشارة اليه وانما نشا مذهبهم هذا
من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لا يخلو
من ان يتناهي قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته
او لا يتناهي وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه وبالجملة يقولون ما من
قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها

قوله من ينكر ثبوتها اي يقررها في نفس الامر واحتجوا
على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل
على ان المعاني تابعة للادراكات قوله وتزعم انه شاك
اي يقول ذلك قولا باطلا لا على سبيل الاعتقاد لان
الشاك لا اعتقاد له قوله لنا تحقيقا الدليل التحقيقي ما يثبت
المدعي وان لم ينهض على الخصم والالزامي عكسه وانتصاب كل من
تحقيقا والزاما على انه حال اي متحققين وملزمين او على وجه التحقيق
والالزام او تمييز عن النسبة والعيان بكسر العين المعاينة
قوله ان لم يتحقق شي من الاشيا فقد ثبت اورد عليه ان امتناع
ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم
تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق
الاخير ويقال انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة
تلك الحقايق فثبت نقيض ما نفيتم انتهى قوله اتمام على العنادية
عدم تمامه على اللاادرية ظاهر لانهم لا ينفون شيا ولا يثبتونه
بل دابهم الاصرار على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه

حتى

حتى في كونهم شاكين واما العندية فقد تم عليهم بان يقال ان لم
يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو
عن احدى النسبتين على قياس ما سبق فتامله قوله قالوا الواو
الضمير للسوفسطائية والمراد اللاادرية منهم وغاية متمسكهم
انه لا وثوق بحكم الحس والعقل ولا بالاستدلال للوثوق فرعهما
فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من ذلك حصول الشك
والتهمة لا اثبات امر او نفيه فلذا كانوا اسفل طريقة من الباقيتين
قال ـــــ في شرح المقاصد ولا يخفى ما في كلام العنادية
والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي
سيما اذا اشتكوا فيما ادعوا بشبهة قوله قد يغلط كثيرا الاطلاق
الغلط منهم بنا على زعم غيرهم وكثرته في نفسه لا ينافي قلته
بالقياس الى الاصابة فيحمل عليها التقليل المستفاد من قد على
انها قد تستعار للتكثير لقوله تعالى قد نرى تقلب وجهك
في السما وللتحقيق لقوله تعالى قد يعلم ما انتم عليه عند بعضهم
قوله كالاحول يرى الواحد اثنين المراد به كما في شرح المواقف

وغيره من يقصد الحول تكلفا فانه يري الواحد اثنين بسبب وقوع
الانحراف في العصبتين او احداهما اما الاحول الفطري فقلما
يكون كذلك لاعتياده الوقوف علي الصواب ويري هنا تعدية
سعدي الي مفعول واحد فكان الشارح ضمنها معني حسب تعداها
الي اثنين والتضمين علي ما قال بعضهم ان يشرب لفظ معني لفظ
اخر فيعطي حكمه كما اشرب يعلم من قوله تعالي والله يعلم المفسد من
المصلح معني يميز فاقترن بمن وفايدته ان تؤدي كلمة مودي
كلمتين وذهب الشارح وغيره الي ان معناه ان يقصد
بالفعل معناه الحقيقي مع فعل اخر يناسبه يوجد منه حال ويحذف
اعتمادا علي القرينة اللفظيه فلمكان ذلك الحال يقترن بذلك
الفعل المذكور ما لا يلايمه ويحذفها وتنزلها منزلة ما في ضمن ه
المذكور تطلق اسم التضمين وقد يوخذ الحال من المذكور لكن ه
الاول اولي لان جعل المحذوف مضمنا للمذكور اولي من عكسه
فالمعني في الاية تعلم المفسد مميزا او تميز المفسد من المصلح عالما
والمعني هنا يري الواحد حاسبا له اثنين او يحسبه اثنين

راما

رايا **قوله** ويعرض هو هنا بكسر الرا **قوله** لاسباب جزئيه
اي كما تري القطره خطا والشعلة المدارة بسرعة دايرة بسبب
اتصال الشعاع بذلك في زمن قليل جدا وكما يراه المبرسم مما
لا حقيقة له في الخارج بواسطة غفلة النفس لاشتغالها بدفع
المرض عن ضبط القوة المتخيله وغير ذلك مما يغلط فيه الحس
بسبب جزئي يودي اليه ثم الاسباب الجزئية لا تثبت الامر الكلي
فلا ينافي الجزم بالصواب فيما لم يقارنه واحد منها كحلاوة العسل
ولا يقدح فيه احتمال سبب عام لغلط عام لان ذلك مما يقضي
بديهة العقل ببطلانه في مثل ما تقدم فلا التفات اليه هنا
علي ان الكلام علي سبيل التحقيق لا الالزام **قوله** والحق انه لا طريق
الي اخره هذا ما ذهب اليه المحققون لان المناظرة لا افادة
المجهول المحتاج الي النظر بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم
وفايدة تصدير كتب الاصول الدينية بمثل شبهاتهم تثبيت
طلاب الحق بتوقيفهم عليها وعلي وجوه فسادها لئلا يركنوا الي شي
منها اذا لاح لهم في بادي رايهم **قوله** واسباب العلم معني

كون الشيء سببا للعلم عند الاشعري ان العلم عنده يحصل عقيبه عادة من غير توليد ولا ايجاب بناء على استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتدا وانه تعالى قادر مختار قيل والى ذلك ذهب القاضي وامام الحرمين وغلط من نقل عنهما خلافه اخذا من قولهما باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب لان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي وذهبت المعتزلة الى ان النظر مولد العلم بناء على ما ذهبوا اليه من استناد بعض الحوادث لغير الله تعالى قالوا ان النظر فعل للعبد واقع بمباشرته تولد فعلا اخر هو العلم والامام الرازي الى انه يستلزمه فلا يتخلف عنه كما يستلزم وجود الجوهر وجود العرض وللحكما في ذلك مذهب سيأتي الاشارة اليه في تعريف الدليل **قوله** وهو صفة تجلي بها المذكور هذا التعريف على راي من يجعل العلم صفة ذات تعلق وهو ما ذهب اليه جماعة من الاشاعرة اما من يجعله نفس التعلق اي الاضافة والنسبة المخصوصة بين العالم والمعلوم وهو ما انتصر عليه جمهور المتكلمين قال في المواقف ولم يثبت

غيره

غيره بدليل تعريفه بانه تجلي المذكور قيل والاولى حمل العلم في عبارة المتن عليه لان الثلاثة انما هي اسباب للتجلي لا للصفة كما لا يخفى ثم المذكور هنا من الذكر اللساني كما اشار اليه بقوله ويمكن ان يعبر عنه حملا للفظ على المتبادر منه لا العقلي وان صح ذكره ايضا في تعريف العلم خلافا لمن منعه مستندا الى انه بمعنى المعلوم على ذلك التقدير واختير على الشيء لشموله المعدوم كالموجود وعلى المعلوم ونحوه لسلامته من الدور **قوله** فيشمل ادراك الحواس هذا اما ذهب اليه الاشعري قال ان ادراك السامعة والباصرة مثلا علم بالمسموعات والمبصرات ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن بينهما فرق واجيب بان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم اما بالنوع او بالهوية وبان ذلك الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الاحساس بطريق اخر غير الحس وهو باطل قال في شرح المقاصد والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للغة والعرف فانه اسم لغيره من

الادراكات ويؤيده ان البهايم ليست من اولي العلم فيهما هذا
وقد نقل عن الاشعري الرجوع عما سبق الي موافقة الجمهور ه
قوله اليقينيه وغير اليقينيه هو تفصيل للتصديقات
فقط علي التحقيق وللتصورات ايضا علي ماراه الشارح من ان
التصورات لها نقايض قوله بخلاف قولهم صفة الي اخره هذا
ما اقتصر عليه ابن الحاجب وغيره وتحقيقه ان يقال العلم صفة
اي معني قايم بالغير قايمة بمحل متعلقة بشي يوجب عادة كون
محلها مميزا لمتعلقها تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز
فلا بد من اعتبار المحل الذي هو النفس لان التمييز المتفرع علي تلك
الصفة وهو في التصور الصورة وفي التصديق الاثبات او النفي
انما هو له لا للصفة ولاشك ان تمييزها انما هو لشي يتعلق به وهو
هنا الماهية المتصورة او طرفا الاثبات والنفي وذلك الشي
هو الذي لا يحتمل النقيض فوصف التمييز بعدم الاحتمال مجاز
ظاهر والعلم بهذا المعني كما في شرح المواقف وغيره ان كان
حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو

تصديق والا فتصور خلافا لما قيل من ان المنقسم الي التصور والي
التصديق انما هو التمييز لا الصفة فلا يصح تفسير العلم المنقسم
اليهما بها ولما يقتضيه عبارة كثير من المتاخرين من ان التصديق
هو الادراك المقارن للحكم لا الحكم نفسه قوله بناء علي عدم
التقييد بالمعاني تنبيه علي ان التعريف علي راي الاشعري
من شمول العلم لادراك الحواس اما من لا يري ذلك فانه
يقول صفة توجب تمييزا بين المعاني فتخرج المحسوسات بالحس
الظاهر اذ المراد بالمعاني عنده ما يقابل العينيه الخارجيه
وهي الامور العقليه كلية كانت او جزئية ويدخل ادراك
زيد مثل رويته لانه انما يوجد حينيذ علي وجه كلي ولاشي من
الكلي بخارج وادراكه بعد رويته لان ذلك المدرك وان كان
علي وجه جزئي لكنه خيالي محض فهو من قبيل المعاني وانما
يشبه الحال لكونه مطابقا للامر الخارجي قوله بنا علي انها [بعض] الاتعا
لها الكلام علي حذف مضاف اي لتمييزها لما تقدم فلا يرد ما قيل
من ان البنا فاسد لان المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز

لا نقيض المقصور وقد يوخذ الكلام على ظاهره ويجاب بان عدم
نقيض التمييز نوع عدم نقيض المقصور فما لا يحتمل نقيض المقصور
الموجب للتمييز المتعلق به لا يحتمل نقيض ذلك التمييز وبان المراد
بالنقيض في التعريف السابق نقيض الصفة لا تمييزها وفيه
ان دعوى النوعية مما لا دليل عليه وحمل النقيض على نقيض الصفة
مخالف للظاهر الموافق لتقريرهم الاعتراض على ذلك التعريف
بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا بانه يحتمل النقيض
بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا وقيل ايضا لا معنى للبناء على
عدم النقيض اذ لو سلم ان لها نقايض لم يحتمل متعلقها نقيضها
لان كل مقصور لا يحتمل غير صورته الخاصة واجيب بان ذلك
شان المقصور بالكنه لا بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك
بالفعل نقيض الضاحك بالفعل لاحتمل الانسان المقصور
باحدهما ان يتصور بالاخر على ان بناء على شيء في الواقع لا ينافي
وجود مبنى اخر له في التقدير انتهى **قوله** على ما زعموا فيه اشارة
الى تضعيف قولهم اي لانه مخالف لقول المنطقيين نقيضا ه

المتساويين

المتساويين متساويان وبان عكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا
وبالعكس ولانه يلزم منه ان يكون جميع التصورات علوما مع ان بعضها
غير مطلق كما اذا راينا من بعيد شبحا هو حجر فحصل منه في اذهاننا
صورة انسان والتحقيق ان التصورات لا تناقض لها لان
المتناقضين على الاشهر هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما
لا المتنافيان ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان
واللاانسان مثلا او قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق
على التقييد وان تنافيا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء
فحصل قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا او لوحظ وقوع تلك
النسبة التقييدية وارتفاعها اعني التصديقين اللذين
اشير بهذين القولين اليهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا
كما هو في كلام اهل المنطق سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب
بان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا او سلبيا
او بمعنى العدول بان يلاحظ مفهوما تاما من حيث هي ويجعل معنى
حرف السلب مضموما اليها صار مجموعهما شيئا واحدا او جزؤا منها جاز

على التاويل بنحو ماسبق الا ان يقال المتناقضان هنا المتنافيان
لذاتيهما اما في التحقيق والاتفاق في القضايا واما في المفهوم بمعنى
انه اذا نسب احدهما الى الاخر كان اشد بعدا مما سواه فيوجد في ه
التصورات ايضا وبهذا المعنى قيل نقيض كل شي رفعه سواء كا ن
رفعه في نفسه او عن شي وعلى ذلك التحقيق المستلزم لما سبق يقال
لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا لان ماحصل في الذهن
للشبح من الصورة صورة للانسان اوجها علم بتصوري به
ولا خطا في ذلك انما الخطا في حكم العقل بان هذه الصورة لذلك
الشبح فان الحكم بان الصورة الناشية من شي صورة له قد صار
ملكة للنفس فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له والخطا
انما هو في احكام العقل المقارنة لها قيل ويرد عليه ان المتصور
في المثال انما هو الشبح والصورة الذهنية اله لملاحظته ه
وعنوان له يصح في الذهن الحكم عليه فانه قابل للعلم مثلا فهو
معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة ولا شك ان علم الشبح الذي
هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق والمطابق

انما هو العلم بمفهوم الانسان الذي جعل اله لملاحظته ولا كلام
فيه وحاصله انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشي من ذلك الوجه
وقيل ايضا اعتبار المطابقة في التصور لما انتزعه الذهن من
المفهومات دون الخارج يستلزم القول بمثله في التصديق فيكون
ابدا مطابقا والخطا فيما قارنه وانه باطل **قوله** لكنه لا يشمل غير
اليقينيات من التصديقات المراد الظني منها اما الموهوم والمشكوك
فمن قبيل التصورات لان الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك
التردد في الوقوع واللاوقوع **قوله** هذا ولكن هو جزء مبتدا
محذو ف او عكسه اي الامر هذا او هذا كما ذكر والاشارة لما تقدم
وهو في الاصل من الاقتضاب وهو الانتقال عن كلام سابق الى
مقصود لاحق لا بلايمة كما في قوله تعالى هذا وان للطاغين لشر
ماب والواو بعده للحال فتفيد للمنتقل اليه نوع ارتباط بما قبله
ومن ثم قرب هذا الاقتضاب من التخلص المشروط فيه ملايمة
السابق للاحق واصطلحت عادة كثير من المصنفين بالفصل به
بين كلامين يتعلقان بشي واحد وبينهما اختلاف بوجه ما **قوله**

ينبغي ان يحمل التجلي الى اخره هذا الحمل وان كان على سبيل المجاز
وهو لا يدخل التعريفات يحتمل لوجود القرينة وهي العرف والاصطلاح
قوله لا يحتمل الظن اي ولا اعتقاد المقلد كما في شرح المقاصد
قال لانه عقده على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة **قوله**
فانه لذاته يريد ان ذاته سبحانه اقتضت وجوده على ما هو عليه
من صفات الكمال فذاته كافية في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات
بلا حاجة الى امر ينضم الى ذلك **قوله** بحكم الاستقراء اعلم ان
الحصر اما عقلي مردد بين النفي والاثبات يجزم العقل بمجرد
ملاحظة مفهومه بالانحصار واما استقرائي لا يكون كذلك
فيستند انحصاره الى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات
كانحصار اسباب العلم فيما ذكر والدلالة اللفظية في الثلاث
او في الاجزاء كانحصار الجسم المركب في اجزائه من العناصر عند
القائل بتركبه منها وليس المراد بالاستقراء هنا ما يقابل التمثيل
والقياس اذ هو استدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلي المقصود
من التتبع تحصيل الاقسام لا تعدية حكمها الى متعلقها فانها انما تصور

منطقيا او عقليا وانه لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع
الكلية منتزعة منها بمعنى ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن
مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية وان العبارة المتقدمة
مؤولة بتحقق ما صدقت تلك الماهية عليه من اشخاصها **قوله**
والشيء عندنا الموجود فلا يصدق على المعدوم انه شيء اي ثابت متحقق
في الخارج كما سيأتي تحقيقه في اخر الكتاب وهو مذهب الحكماء
ايضا خلافا لاكثر المعتزلة في قولهم ان المعدوم الممكن شيء بذلك
المعنى بناء على القول بان الوجود زائد على الماهية فان قيل
لو كان الشيء هو الموجود كما يزعمون لما كان متعلقا للقدرة لانها
عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتاثيرها هو
الايجاد وهو ليس بمحال شرعا بالخلاف السابق وايجاد الموجود محال
قلنا المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم واللازم
ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال ثم
الخلاف السابق انما هو في الاطلاق الحقيقي اما المجازي فليس
بممتنع فالانسب تعميمه في عبارة المتن بان يوجد معنى المعلوم

دفعا لورود السوال الاتي وتنبيها على ان السوفسطائية لاحصون
بالانكار حقايق الموجودات **قوله** الفاظ مترادفة مشي في شرح
المقاصد على كون الثبوت مساويا للتحقق ومساويا له لا مرادفا كذا
قيل والمفهوم من عبارته في الكلام على بداهة الوجود ان الثبوت
والتحقق مترادفان كالباقي موافقا لما في الشرح وهو المفهوم
ايضا من كلامه في شرح المفتاح **قوله** معناها بديهي التصور
الحق ان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم
يمارس طرق الاكتساب بل ذهب جمهور الحكما الى انه لا شي اعرف من
الوجود وعولوا فيه على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب ولا
يقدح في ذلك تعريفهم الوجود مثلا بالكون والتحقق والثبوت والشيئية
والحصول ونحوها لانه تعريف لفظي يفيد فهم المعرف من ذلك اللفظ
لا تصوره في نفسه والمخاطب به من يعرف معنى الوجود مثلا من حيث
انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود **قوله** فالحكم في
السوال بالعاقبة انا بانه ناشي عما سبق ومنشاه منه مجموع امور
ثلاثة ما يفهم من تعريف الحقيقة السابق من انها نفس الشي وجعل

الشي بمعنى الموجود والثبوت بمعنى الوجود لصحة الحمل في قولنا عوا رض
الاشيا ثابتة وحقايق المعدومات ثابتة وحقايق الموجودات متحققة
قوله يكون لغوا اي لفساد الحمل لانتفا شرطه وهو التغاير في
المفهوم والاتحاد في الذات لان مفهوم الموضوع والمحمول هنا واحد
وقولنا والاتحاد في الذات احسن من تعبير بعضهم بالاتحاد في
الهوية لقصوره على الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة
على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى
هوية خارجية متحدة بهوية الانسان بخلاف قولنا لان حمل المفهومات
المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه **قوله**
قلنا المراد الى اخره حاصله منع انتفا شرط الحمل وبيان اختلاف
مفهومي الموضوع والمحمول هنا باخذ وصف الموضوع بحسب الاعتقاد
واخذ المحمول بنفس الامر وان المعنى الموجود في اعتقادنا موجود في نفس
الامر كما ان معنى قولنا واجب الوجود موجود الذي يعتقده واجب
الوجود موجود في الواقع **قوله** ربما يحتاج الى البيان الى اخره
يريد انه مفيد لما سبق من معناه لا يحتاج الى بيان ذلك المعنى

الا بالنسبة الى بعض الافهام القاصرة عن ادراك ما اشتهر فيما بين
الناس وتبادر الى اذهانهم من اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
او انه معيد لا يحتاج الى بيان بما فيه تاويل وصرف عن الظاهر المتبادر
لشهرة امر المراد به ليس مثل قولك الشاب ثابت فانه ليس بمفيد اصلا
ولا مثل قوله ه انا ابو النجم وشعري شعري ه
فانه يحتاج البته الى بيان معناه لخفايه او الى تاويله وصرفه
عن ظاهره بان المعنى انا ذلك الرجل المعروف بالتجاعد والجيد وشعري
الان كشعري فيما مضى او هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى
لا يحصل بجعل الاضافة للعهد المتضمنة لانتفا التاويل كما توهم
ذلك لان معنى العهد اراده بعض اشعار المتكلم معينا وليس بمقصود
هنا وقيل المراد بالبيان بيان صدق الكلام للرد على منكره ه
كالسوفسطائية ورد بان شعري شعري كذلك يحتاج الى بيان
صدقه واثباته لمن ينكره قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
فيه اشارة الى ان اللام في المعنى لحقيقة جنس العلم لا من حيث هي بل
من حيث تحققها في ضمن كل نوع منه لقرينة ان المقام مقام الرد على من

منكر

بعد تحصيلها ومعرفة احكامها ثم في قوله ووجه الضبط اشارة
الى ان الحصر الاستقرائي فايدة الترديد فيه الضبط لتقليل
الانتشار وتسهيل الاستقراء والمراد بالخارج هنا هو الخارج
عن المدارك **قوله** والا فالعقل تقديره وان كان الة للادراك
ليست غير المدرك بل عينه او وان لم يكن الة اصلا بل مدركا ه
وهذا اوجه وانسب بقوله والسبب الظاهري هو العقل وانما
الحواس الات وبقوله لتبتل المدرك كالعقل والالة كالحس ه
وان كان الاول هو الظاهر من العبارة بواسطة ان الحكم سوا كان
ايجابيا او سلبيا ينصرف الى القيد فيكون رفعه برفع ذلك
القيد **قوله** الات وطرق هو لف ونشر مرتب فالالات للحواس
والطرق للاخبار **قوله** قلنا هذا الاشارة الى الحصر السابق
والمراد بتدقيقات الفلاسفة تدقيقاتهم فيما لا يعنيهم مما لا طايل
تحته على ما هو دابهم كما لا يخفى على من كان له قلب وحاصل الجواب
اختيار الشق الاخير وبيان وجه الانحصار في الثلاثة بما حاصله
ان كلا من الحواس والخبر وان كان المدرك هو العقل بواسطتهما

كالتجربة والحدس وهي في الحس الظهور والعموم في ادراكه وفي
الخبر استفادة معظم المعلومات الدينية منه استحق ان يفرد
قسما برأسه وسببا مستقلا من اسباب العلم للانسان ونحوه وان
ما ثبت مما سواهما لما لم يختص بنظر ما اختصا به ولم يتعلق لهم غرض
بتفاصيله نظروا انه الي ما يرجع اليه وهو العقل فقابلوه بهما في تلك
السببية هذا معني كلامه وبه يتبين سقوط زعم من ادعي ان
في هذا الجواب افترا علي المشايخ بالاعراض عن التدقيق واعترافا
باختصاص الفلاسفة به وان الشارح لم يبين فيه ان مرادهم
اي قسم من اقسام الترديد وانه جعل الحواس المجرده من العقل ه
كحواس البهايم سببا للعلم المبحوث عنه وهو العلم بالحقايق ووجود
الصانع وصفاته واحوال المبدا والمعاد وهو مما لم يذهب اليه
ذاهب وان كلا من التجربة والحدس كما لا يستغني عن العقل في
كونه سببا كذلك كل من الخبر والحاسة فجعل بعضها راجعا الي
العقل دون البعض تحكم وانه جعل كون بعض العلوم ه
مستفادا من الخبر وبعضها عقيب استعمال الحاسة علة لسببيتها

وهذه العلة موجودة في التجربة والنظر فتخصيص الخبر والحاسة
تخصيص بلا مخصص وتعطيل للعلة **قوله** الحواس الباطنة هي
علي ما زعم الفلاسفة خمس الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها
صور الجزئيات المحسوسة باحدي الحواس الخمس الظاهرة فتطالعها
النفس ثم تدركها والخيال وهو قوة تحفظ تلك
الصور بعد غيبتها عن الحس المشترك فهي كالخزانة له والوهم
وهي القوة التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة
كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة نسبتها
الي الوهم نسبة الخيال الي الحس المشترك والمتخيلة
وهي القوة المتصرفة في الصور التي تاخذها من الوهم بالتركيب كيب
والتفريق وتسمي المفكرة ايضا وزعموا ايضا ان الدماغ ثلاثة
بطون اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ بينهما علي شكل
الدودة وان الحس المشترك في مقدم البطن الاول منه والخيال
في موخره والوهم في مقدم الثالث منه والحافظة في موخره
والمتخيلة في وسط الدماغ لتاخذ من هذه ومن هذه فتتصرف

فيما هذا هو المذكور في المواقف وشرح المقاصد وغيرهما
والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة
والوهمية في موخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس
في موخره شي كذا في شرح المواقف **قوله** بان لنا رجوعا الي اخره
مثل بامثلة خمسة اولها ما حصل بالوجدان وثانيها الذي هي
الحاصل بمجرد النفاة وثالثها الحدسي ورابعها التجربي وخامسها
للنظري بترتيب مقدمات **قوله** بمعني القوة الحساسة صرح
به ذلك دفعا لما قد يسبق اليه الوهم من محال هذه القوي
قوله فلا يتم دلايلها لان القول بثبوتها وتعددها مبنيا به
علي نفي القادر المختار الوحد لجميع الاشيا ابتدا بمجرد ارادته
مبني ايضا علي ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات وعلي
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والكل باطل في الاسلام
لما تقرر فيه من ثبوت القادر المختار وان النفس مدركة ع
للجزئيات كالكليات وان الواحد يجوز ان يكون مبدا الاثار كثيرة
كما ذلك مبسوط في المطولات **قوله** الاصوات الحق ان ماهية

الصوت بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهمه
بعضهم من تموج الهوا ومن القرع والقلع العنيفين لان ذلك
مبصر ولا شي من الصوت بمبصر وانما التموج سبب له قريب ع
والقرع او القلع سبب له بعيد لانهما سبب التموج اذ بهما ينفلت
الهوا من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الي الجنبين
بعنف وينقاد له ما يجاوره من الهوا **قوله** بطريق وصول
الهوا الي اخره المقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف علي ان
يصل الهوا الحامل له المتكيف به الي الصماخ لا بمعني ان هوا
واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الي السامعة
بل بمعني ان ما يجاور ذلك الهوا المتكيف بتلك الكيفية يتكيف
ايضا بنظيرها لا بها لان الاعراض لا تنتقل وهكذا الي ان
يتموج ويتكيف به الهوا الراكد في الصماخ فيدركه السامعة حينئذ
ثم الصوت كما يعلم ايضا من العبارة موجود في الخارج لانه انما يحصل
في الصماخ علي ما توهم والا لم يمكن التمييز بين الصوت القريب
والبعيد ولم تدرك جهته اصلا كما ان اليد لما كانت تلمس الشي

حيث سلبناه لان المسافة لو يتميز عندنا بلمها جهته هذا كله كلام
الحكما اما المتكلمون فذهبوا الي ان الصوت يدرك بمحض خلق الله
تعالي من غير تاثير لتموج هوا وقرع اوقلع كسائر الحوادث **قوله**
اللتين تتلاقيان منه اشارة الي انهما لا يتقاطعان كما توهم بل يكونان
كذا الي محدب كل منهما الي محدب الاخري **قوله** يدرك بها الاضوا
والالوان الي اخره الحق عندنا ان ابصار المذكورات وغيرها كالتفرق
والاتصال والاستقامة والانحنا بمحض خلق الله تعالي من غير توقف
علي انطباع صورة وخروج شعاع وغير ذلك ومن غير توسط شي
منها في ادراك شي اخر والمشهور عن الحكما في ذلك قولان احدهما
وهو مذهب ارسطو ومن تبعه من الطبيعيين انه يتوقف علي انعكاس
صورة المرئي بتوسط الهوا المشف الذي لا يستر ما وراه الي
الرطوبة الجليدية من العين وانطباعها في جزء منها وثانيهما وهو
مذهب جمهور الرياضيين منهم انه يتوقف علي ان يخرج من العين جزء
شعاعي علي هيئة مخروط راسه علي العين وقاعدته علي المبصر وقالوا
ان المبصر اولا وبالذات انما هو الاضوا والالوان واما ما عداهما

فانما يبصر بواسطتهما فهي مبصرة ثانيا وبالعرض ولم يريدوا
بالمبصر بالذات ما لا يتوقف روبته علي روية غيره ليخرج اللون
لتوقف ادراكه علي الضوء بل ما لا يسبق تعلق الروية به تعلق
اخر لها بغيره وان توقفت علي روية اخري فالمقدار والشكل
مرئيان بروية تعلقت بالجسم قبل تعلقها بهما فهما مبصران بالعرض
واللون مرئي بروية مشروط في تعلقها به تعلق روية اخري
بالضوء فهو مرئي بالذات ثم كل من الضوء واللون لا يمكن تعريفه
لظهوره والشكل هيئة احاطة نهاية واحدة بالمقدار كما للدايرة
او نهايتين كما لنصفها او ثلاث كالمثلث الي غير ذلك والجمهور علي
ان الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات بنا علي ان الهيئة المذكورة
لا نفس السطح المحصوص ليكون من الكم علي ما يتوهم من تسمية الدايرة
والمثلث وغيرها لان الشكل هناك بمعني المشكل واما حقيقته
فانما ينقسم الي الاستدارة والتثليث ونحوها وهي الهيات الحاصلة
لتلك السطوح والمقدار كم متصل قار الذات وسياتي شرحه
وعدة وما كان مثله هنا من المبصرات جري علي راي الحكما والا

الموم

فهو عند المتكلمين عدم محض لا وجود له والحركة على ما سياتي كونان
في انين في مكانين وهي من الوجودات الخارجية باتفاق المتكلمين ه
والحكما وان اختلفا في المراد بها ولزوم النسبة لذاتها لا تخرجها
عن ذلك فلا يرد ان الحركة من الاعراض النسبية فكيف يدرك بالحس
وقيل في الجواب ايضا ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين ادرك
العقل منه الكونين وهو الحركة فتكون مبصرة ورد بانه ادراك
الشي بواسطة احساس الاخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون
العمي محسوسا لتاديه الاحساس بشكل الاعمي الي ادراك عماه ه
قوله مما يخلق الله تعالى فيه اشارة الي ما سبق ايضا واحد انما
ومثله يقال في الثلاثة الاتية وسكت عنه الشارح استغنا بذكره
في السمع والبصر واعتمادا على قوله بعد والحق الجواز لما ان ذلك
محض خلق الله تعالى **قوله** من مقدم الدماغ اي بين العينين
عند منتهي اصل قصبة الانف وهما مجوفتان اي متقبتان
اتقابا شابكة **قوله** بكيفية ذي الرائحة مراده بكيفيه هي
الرائحة لمحد وهذا الطريق هو الحق عند الحكما وايد بان ذا

الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف وزعم بعضهم
ان الرائحة انما تتادي الي تلك القوة بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة
واختلاطها بالهواء ووصولها الي الخيشوم **قوله** بالمطعوم
هو متعلق بمخالطة على وجه التاويل بالاختلاط او المشهور اقتران
المفاعلة بالام **قوله** في جميع البدن المراد جميع الجلد واكثر اللحم
والاغشية كما عبر بذلك في شرح المقاصد بخروج العظم وما
اشبهه مما لا يحس من اجزاء البدن **قوله** ونحو ذلك اي كاللين
والصلابة والنعومة والخشونة واللطافة والكثافة واللزوجة
والهشاشة **قوله** واما انه هل يجوز ذلك اي عقلا خرقا للعادة
القاضية بامتناع ذلك والمختار عند جمهور الحكما عدم الجواز
والخبر الصادق لا يقال الخبر الصادق مما يدرك بالسمع فلا وجه
لعده سببا مستقلا لانا نقول المدرك بالسمع انما هو الالفاظ
والخبر ليس سببا لادراكها بل للعلم بمدلولاتها كما سياتي ايضاح
ذلك في الشرح **قوله** فان الخبر كلام الي اخره فيه اشارة الي ان
صدق الخبر مطابقته نسبته للواقع سوا طابقت الاعتقاد ام لا م

وان كذبه عدمها سواء طابق الاعتقاد ام لا وانه لا واسطة بين
الصدق والكذب والمراد بالكلام معناه النحوي وهو المركب التام
اشار الجنس الاقرب وبالخارج الخارج عن مفهوم الكلام سواء كان
تحققه في النفس كما في الاخبار عما فيها او خارجها كما في الاخبار عما في
الاخبار عما في الاعيان **قوله** بمعنى الاخبار عن الشيء قد يتوهم
ان تعريفها بما ذكر مشتمل على الدور لان الاخبار هو الاتيان بالخبر
والخبر كلام يحتمل الصدق والكذب فيندفع بان المعرف هنا صدق
المتكلم مثلا وهو انما توقف على الخبر المتوقف على صدق الكلام
ولو سلم انما هو صفة المتكلم راجع الى صفة الكلام بناء على ان قولنا
متكلم صادق مثلا معناه صادق كلامه منع توقف تصور
الاخبار على ما ذكر لجواز اعتباره وملاحظته بما ذكر في الشرح
قوله على ما هو به اي على وجه ذلك الشيء ملتبس به والمراد بالشيء
هنا اما النسبة وهو الاوفق للمعنى لان مقصود المخبر انما هو ثبوتها
او نفيها فما عبارة عن ذلك الاثبات او النفي واما الموضوع وهو
الاوفق للفظ كما لا يخفى فما عبارة عن ثبوت المحمول او انتفائه واختار

الشارح الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله هنا اي الاعلام
بنسبة وهو المفهوم من قوله في شرح الكشاف فالاعلام بالنسبة
الثبوتية على طريق الاثبات وبالسلبية على طريق السلب صدق وعلى
خلاف ذلك كذب **قوله** من هنا اي من اجل ان الصدق يوصف
به كل من الخبر والمخبر يقع في بعض الكتب كالمتن والعمدة والبداية الخبر
الصادق بالوصف وفي بعضها كالتبصرة خبر الصادق بالاضافة
وفسر بعضهم لفظ الكتب بنحو العقايد وهو مع ما فيه من دعوى الخلاف
مخالف للظاهر المتبادر من ذلك اللفظ من غير ضرورة **قوله** لما
انه لا يسع دفعه يريد ان العادة قاضية بذلك وبوقوع الاخبار
مترتبة متتابعة يتخلل بينها فترات في اغلب الاحوال وذلك هو المراد
بالتوالي هنا اذ توالي كل شيء بحسبه فلا تخالف بين ما في الشرح
وبين ما قيل ان التواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد بفترة
بينهما كما توهم ذلك **قوله** لا يتصور تواطؤهم هو بضم الياء اي
لا يتصور العقل وقوع توافقهم اي لا يجوز ذلك بمعنى انه حاكم بمنعه
لا لذاته بل لما قام عنده من شاهد العادة الناطق باستحالته

فيها وفيه اشارة الى ان منشا عدم التجويز كثرتهم فلا ينتقض بخبر الواحد
المفيد للعلم بقرينة خارجية هذا وقد ضبط بعضهم الفعل السابق
بالضم وفسره بالتعقل وقال ان ضبطه بالفتح يصير المعنى
انه لو يوجد تواطؤهم وحينئذ ربما يكون بحيث يجوزه العقل
ويمكن عنده فلا يفيد الخبر العلم لمكان ذلك التجويز وان صح
مما سبق بما فيه من السقوط **قوله** ومصداقه اي ما يصدقه
ويكون دليلا على بلوغه حد المتواتر واله للتصديق به هو حصول
العلم بمضمونه لسامعه منه لا غير ذلك مما يرجع الى اشتراط
عدد معين مثل عشرة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين
او ثلثمائة وبضعة عشر كما قيل كلها والمراد ان ادراكنا لذلك العلم
وعلمنا بحصوله لنا من ذلك الخبر يدل على صدق اسم المتواتر عليه
فذلك العلم متوقف من حيث حصوله الى ذات الخبر المتواتر والعلم
بكونه متواترا متوقف على ذلك العلم من حيث ادراكه كما هو حال
كل معلول ظاهر مع علته الخفية كالعالم مع الصانع فلا يرد ما قيل
من ان العلم مستفاد من المتواتر فاثبات المتواتر به دور فان

تلك العلوم من غير شبهة معلول اعم وهو انما يدل على علة ما لا على
العلة الخاصة قلت ـــ اذا علم انتفا ساير العلل كما هنا دل
على تلك العلة الخاصة بواسطه ذلك العلم ثم ذلك الضابط المتقدم
يفيد انه لا يشترط ايضا اسلام المخبرين ويشمل ما سيأتي ايضا
ويغني عن اشتراط استناد الخبر الى الحس سمعا او غيره وعن التصريح
بانتفاء طبقاته وتسقط به ما قيل في افادة المتواتر العلم من
اشتراط كون السامع غير عالم بنقيضه وذلك لان تواتر نقيض
المعلوم محال **قوله** وهو بالضرورة هذه الضرورة جهة
لكون المتواتر موجبا للعلم اما كون ذلك العلم ضروريا فانما
يثبت بالنظر كما سيأتي **قوله** وان كان ابعد اي في اللفظ وانما
كان اقرب في المعنى لاشتمال الكلام معه على مثالين بخلاف الثاني
ولان تقييد الملوك بالبلدان النائية مما لا يظهر له كثير فائدة **قوله**
وانه ليس لا ضبطه جماعة بفتح الهمزة عطفا على قوله العلم والاجود كسرها
وبه يشعر قوله في التلويح وما ذاك الا بالاخبار **قوله** واما خبر
النصارى فهو اشارة الى جواب سوال حاصله النقض على كون المتواتر

مفيدا للعلم بما اخبر به اليهود عن التوراة من تابيد دينهم والمراد
انه شاهد واذلك فيها والنصاري نقلا عن طايفة من اليهود من قبل
عيسي عليه السلام فان كلا الخبرين متواتر مع ان مضمونهما كذب قطعا
وحاصل الجواب منع تواتر كل منهما في جميع مراتبه لان خبر اليهود
بذلك التابيد مع استناده الي المحرف والمبدل يجوز نقص عدده
في بعض طبقاته بل انقطع عرق اليهود في زمن بخت نصر لقتله اياهم
في مشارق الارض ومغاربها وخبر النصاري بالقتل مستند
الي اخبار اليهود الذين دخلوا علي عيسي البيت وقد كانوا سبعة نفر
وهم علي تقدير اتفاقهم في الاخبار بذلك لا تحيل العادة كذبهم
وبالجملة تخلف العلم دليل العدم هذا وقد وقع في التلويح
هنا بدل لفظ النصاري لفظ اليهود فزعم بعضهم ان اضافة
الخبر هنا الي النصاري اضافة الي السامع لا المخبر فاحتاج الي
تحمل تقدير في قوله واليهود وانت خبير مما سبق من التقدير
بانه لا منافاة بين العبارتين وانه لا حاجة الي ذلك التمحل **قوله**
ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة الي جواب المعارضة السابقة

علي وجه كاف في الالزام والتحقيق ان اجتماع الاسباب تقتضي
اقتضا كليا قوة المسببات والاخبار اسباب للاعتقاد فيفيد
اجتماعها تحقيق مدلولها ورفع نقيضه ولا يعارض ذلك جواز
كذب كل واحد لانه احتمال عقلي لا مدخل للخبر فيه علي ان ما ذكر من
تلك المعارضة تشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب **قوله**
كالسمنية هو بضم السين وفتح الميم المخففة كما يفهم من القاموس قوم
من فلاسفة الهند قايلون بالتناسخ وهم منسوبون الي صنم يعبدونه
قيل اسمه سومنات وقيل سمن وقيل سمان والبراهمة منسوبون
الي صنم اسمه برهم وقيل الي برهام رجل من حكمايهم **قوله** اي
الثابت رسالته التابيد انما هو التقوية لكن لما كانت غاية ثبوت
الرسالة فسره الشارح في شرح المقاصد النبي بنحو ما ذكرها
به تجوزا **قوله** والرسول انسان بعثه الله الي اخره عرف الشارح
في شرح المقاصد النبي بنحو ما ذكرها ثم قال وكذلك الرسول فعلم
منه انهما عنده مترادفان واليه يشير ايضا قوله هنا وقد
يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم والمشهور وقول الجمهور ان النبي

اعلم وانه انسان اوحي اليه بشرع وان لم يومر بتبليغه فان امر
بذلك فرسول ايضا ويويده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من
رسول ولا نبي الاية وما جاء في الحديث ان عدد الانبيا مائة الف
واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل منهم ثلثماية وثلاثة عشر
ثم المراد تبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم اخرين فلا يرد ان
التعريف قاصر عن شمول من بعث من الرسل لتقرير شرع من
قبله كيوشع **قوله** وقد يشترط فيه الكتاب اعترض بان الرسل
ثلثماية وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح ذلك الاشتراط
واجيب بان الانزال عليه ليس بشرط بل ان يكون مامورا باتباع كتاب
قبل ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة ولا
يخفى ان ذلك خلاف الظاهر **قوله** امر خارق للعادة المعجزة
ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وهي في العرف ما ذكره الشارح
وهو المختار في المواقف فقوله امر يشمل الفعل وما يقوم مقامه من
التروك كعجز المكلفين عن الاتيان بمثل ما اتى به من الممكنات كوضع
اليد على الراس بنا على القول بان الترك ليس بوجودي وقوله

ق
خارق يغني عن ذكر تعذر المعارضة لان ذلك من شان الخارق
وقوله قصد به الى اخره يدل على انه ليس كل خارق دليلا على ه
الصدق كما دل ايضا عليه قوله تصديقا له لان ما لا يقصد به
التصديق منه قد يقوم القاطع على كذب من ظهر على يده كالحجا ل
ويفيد ايضا انه لا بد من ظهوره على يد مدعي النبوة وكونه موافقا
لقوله وغير مكذب له ليعلم انه تصديق فيخرج ما ظهر على يد
غيره وما لو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فنطق الجبل او قال
الضب انه كاذب ويخرج به الارهاص وهو ما يظهر على يد النبي
قبل البعثة من الخوارق وكرامة الولي فانهما لا يقصد بهما ه
التصديق وان لزم في الكرامة فليستا معجزتين حقيقة وان عدهما
القوم من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب ويخرج به ايضا
سحر مدعي النبوة لان اظهاره الذي فرع وجوده على ان النقض
به نقص بالغرضيات لان العادة قاضية بان الله سبحانه وتعالى
لا يخلق الخارق في يد الكاذب في دعوى الرسالة لامكان دعواه
بخلاف المثال حيث جاز اظهار الخارق على يده لان كذبه معلوم

بالادلة القطعية والنقض بالعرضيات غير مسموع قيل والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق القوم على عدة منها لانه مما يترتب على اسباب كلما باشرها احد خلقه الله عقيبها البتة كترتب الاسهال على شرب السقمونيا وشفا المريض على تناول الادوية الطبية

قوله وهو الذي يمكن التوصل الصحيح للدليل والمراد بان معناه في الاصطلاح اذ الدليل في اللغة هو المرشد او ما به الارشاد ولفظ تمكن من الامكان الخاص المراد عند الاطلاق اتى به للتنبيه على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا واريد من النظر فيه ما يعم النظر فيه نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شانه انه اذا انظر في صفاته واحواله اوصل اليه كالعالم ويصح ان يراد الامكان العام من جانب الوجود اي ما لا ضرورة في عدمه التوصل بالنظر فيه هذا التقرير هو الموافق للاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره لحصر الشارح صدق الحد

على المفرد المذكور تبعا لبعض المحققين مبني على تخصيص النظر بالصفات والاحوال المخالف للظاهر وذلك الاصطلاح والمراد بالنظر هنا حركة النفس في المعقولات وبصحيحه ما كان من الجهة التي من شانها ان ينتقل الذهن بها الى المطلوب المسماة وجه الدلالة ليخرج الفاسد لانتفا وجه الدلالة عنه وان ادى الى المطلوب وافضى اليه افضا اتفاقيا وسقط به ما قيل من ان اخذ لفظ الامكان في هذا التعريف مفسد له لانه يلزم عليه ان يكون كل شي دليلا على اي شي شيت وهو ظاهر البطلان وقوله الى العلم مخرج للامارة اذ المعرف هنا انما هو الدليل القطعي الذي انما يبحث المتكلم عنه وتقييد المطلوب بالخبري يخرج التعريف فانه لا يسمى دليلا على اي شي شيت وهو ظاهر البطلان وقوله الى العلم مخرج في الاصطلاح وانما اطلقه في المواقف لان المعرف فيه الطريق الى المطلوب وهو اعم من الدليل واعلم ان قيد الحيثية مراعى في ساير الامور التي تختلف باختلاف العبارات وان لم يصرح به فلا يرد ما قيل من ان هذا الحد صادق على المدلول نفسه

لانا نقول ذلك المدلول ان لم يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري اخر فلا وجه لوروده لان اتحاد الموصل وما يتوصل به اليه
غير معقول وان امكن التزم دخوله من حيث كونه يتوصل به ولا يضر
كما يمنع من حيث انه يتوصل اليه **قوله** قول مولف من قضايا الى اخره
المراد بالقول المولف ما يشمل المعقول والملفوظ لان الدليل يطلق
على المعقول والمسموع اشتراكا او حقيقة ومجازا وما قيل من ان
تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول ممنوع بنا على ان التلفظ يستلزم
التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع اما القول الاخر فيختص به
المعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول والمراد بالقضايا ما يشمل القضيتين
كما هو شان كل جمع اطلق في تعريفات فنون المعقول فيدخل فيه القياس
البسيط كالمركب وباللزوم ما يعم البين وغير البين ليندرج
القياس الكامل وغيره وفي افراد الضمير وتذكيره في قوله لذاته تنبيه
على ان هيئة التاليف لها مدخل في الالتزام ووصف القول بالاخر
ليخرج مجموع اي قضيتين اتفقتا فانهما استلزمتا احديهما واعلم
ان هذا التعريف ايضا كالتعريف الاول قاصر على البرهان ومخرج

للامارة

للامارة لان الظني لا يستلزم لذاته شيا فانه لا علاقة عقلية بين
الظني وبين شي يستفاد هو منه وانهما ماشيان على مذهب الحكما
من ان فيضان النتيجة من المبدا الذي يستند اليه الحوادث الموجب
عندهم ليس بحسب العادة بل الوجوب العقلي عند الاستعداد
التام لا على مذهب الاشعري السابق بيانه الا ان يحمل اللزوم
على الدوام والامتناع العادي ويعدل به عن ظاهره **قوله**
هو الذي يلزم من العلم به الى اخره قد اشتهر فيما بينهم اشتهارا
سايغا ان الدليل كاسب للمجهولات التصديقية وان التصديق انما
يكتسب بالتصديق وان المدلول قد يحتاج العلم به الى استحضار
مقدمات ووسايط باعتبار ما يحصل ذلك العلم فالمراد لتلك
القراين بالعلم في التعريف هو التصديق اليقيني فيخرج الحد بالنسبة
الى المحدود والملزوم بالقياس الى لازمه لان العلم اللازم في
ذلك تصور ويخرج طرفا التصديق البديهي بالنظر اليه لان
الملزوم ليس بتصديق فلا يرد شي من ذلك خلافا لمن اورده
اخذا العلم بالمعنى المطلق قايلا ان اراده التصديق منه اراده

مالا دلالة للفظ عليه ثم يرد على التعريف القضية المستلزمة لقضية
اخرى بديهية او كسبية كقولنا الكل اعظم من الجزء فان التصديق
به يستلزم التصديق بان الجزء اصغر من الكل مع ان تلك القضية
ليست بدليل ويجاب بان المفهوم من لزوم شيء من اخر كونه ناشيا وحاصلا
منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء
ويرد ايضا عليه كالتعريف الثاني المتقدم المقدمات التي يحدس
منها النتيجة اي ينتقل منها اليها بطريق الحدس قيل الا ان يراد ه
بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف
للدليل وفيه نظر لانه يستلزم خروج اكثر الاشكال وهو الاول
فان لزوم العلم بالنتيجة وان لم يتحقق عند العلم بالمقدمات
على هيئة غير الاول لكنه لازم للعلم بها عند استحضار ما يكون
ردها الى هيئة الشكل الاول بواسطته كنقيض مقدمه او
عكسها فلا يخرج عن التعريف شيء منها خلافا لزاعمه على انه قد يقال ان
البرهان في التحقيق انما هو الشكل الاول لما ان حقيقة البرهان
وهي الوسط المستلزم للمطلوب الحاصل للمحكوم عليه وجهة الدلالة

وهي اندراج الاصغر في حكم الاكبر منحصر فيه فلا انتاج في نفس
الامر الا له والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظته سواء صرح به ام لا واجيب
ايضا بان العلم بالثلاثة يستلزم العلم بالمطلوب بواسطة ما يستلزمه
بعد ما لها من اللوازم المستلزمة للشكل الاول المستلزم للمطلوب
وهو بظاهره كلام خال عن التحصيل لان تلك الوسائط انما تقتضي
استلزام الثلاثة نفسها للمطلوب لا استلزام العلم بها للعلم به والا
لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون
تساوي زواياه لقائمتين هذا وفي العدول هنا عن قول كثير العلم
بوجود المدلول الى العلم بشيء اخر سلامة عن ذكر المضاف في التعريف
المؤدي الى الدور وان امكن دفعه بان المراد بالمدلول معناه ه
اللغوي او ذاته معراة عن صفتها الاضافية والاعتذار عنه
ايضا بان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثال ذلك وشمول
لما مدلوله عدمي اخذ الشيء بما هو المشهور من معناه اللغوي اعني
ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه بخلاف قولهم فانه لا يشمله الا على القول
بالوجود الذهني وهو مما يتنازع فيه وفي تقييد الشيء بالاخر احترازا

عن ورود مجموع القضيتين بالقياس الي احديهما كما سبق في
الثاني ايضا ولا يرد عليهما ان القيد المذكور مفسد لعكسهما لاخراجه
القياسات الاستثنائية باسرها فان ما يلزم منها ليس مغايرا
لمقدماتها كما يقول النتيجة في القياس الاستثنائي وان كانت م
مذكورة فيه بالفعل بواسطة ذكر طرفيها مرتبين بترتيبهما فيها
فليست عين شي من مقدماته لانها جز المقدمة ولانها تحتمل
الصدق والكذب ولاشي من تلك المقدمات يحتملهما واعلم ان هذا
التعريف بحسب ظاهره انما يوافق الثاني لاخذ اللزوم فيه المتفق
لقصوره ايضا علي المقدمات وعدم تناوله المفرد كالعالم
علي ما هو اصطلاح اهل المعقول دون الاول لقصوره عن المقدمات
علي ما اخذه الشارح فيسقط ايضا ما قيل ان هذا التعريف
غير منعكس لخروج مثل وجود العالم بالنظر الي وجود مانعه
فانه دليل عليه ولا يلزم من التصديق بوجود العالم التصديق
بوجود الصانع لان العالم وما اشبهه ليس دليلا في اصطلاح
من عرفه به بل في اصطلاح اهل الاصول علي ما تقرر وهذا م

ما يقال ان التعريف بحسب وضع لا يعترض بعدم تناوله افراد
وضع اخر وان المتغايرين اذا اريد احدهما لا يرد الاخر نقضا عليه
هذا ما امكن في هذا المقام من تصحيح هذه التعريفات وتقريرها
وقد اشتمل كثير من المصنفات فيها علي خبط اعرضت عن بيان
كثير منه حذرا من التطويل والله اعلم **قوله** كان تصادقا فيما اتي
به من الاحكام لاستلزام تجويز كذبه فيها بطلان دلالة المعجزة واما
في غيرها فلما ثبت بالادلة القاطعة من عصمته عن الذنوب فلا
يكون كاذبا **قوله** فلتوقفه علي الاستدلال ان قيل تصور الخبر
بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فلا يحتاج الي ه
ترتيب هذا النظر واجيب بان الكلام في الخبر الملحوظ
من حيث ذاته لا بالعنوان المذكور وهو نظري ونظيره ان ثبوت
الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان
المتغير بديهي استثني وسياتي ما فيه **قوله** اي عدم
احتمال النقيض النقيض هو عدم احتمال النقيض مطلقا في
نفس الامر وعند العالم في الحال والمال والمراد به هنا معني

للزوم المطابق وهو عدم الاحتمال لا في المال بقرينة ذكر الثبات
ويصح ان يوخذ بمعناه ويكون عطف الثبات عليه لتاكيد شاهد
للصنر وري نقل وان فسر بثبات الاعتقاد من ثبت الما بالكسر
اذا استقر وعطف الثبات على مامر ولا يخفي ما فيه من اخراج العلم
عن معناه المصطلح المقصود الي المعني الشامل لاعتقاد المقلد
فهو علم بمعني الاعتقاد الي اخره جملة كلام المتن علي الاشارة الي ان العلم
الحاصل بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام علم بهذا المعني بتقتضي
استدلال ذلك الكلام لان قوله يوجب العلم الاستدلالي يغني عنه
فان ذلك المعني هو المراد بالعلم عندهم ويرد ايضا عليه ان ساير
العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب كما نبه
عليه بعضهم ان مراد المصنف بيان قربه من الضروري وزيادته في قوة
اليقين وكمال الثبات قال وكانه اشارة الي ما يقال ان الادلة النقلية
مستندة الي الوحي المفيد لحق اليقين والتاييد الالهي المستلزم
لكمال العرفان المنزه من شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة
فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر **قوله** او بغير

ذلك اي كالالهام الاتي بيانه وانه قد يحصل به العلم **قوله** علم
بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثيل كما يدل عليه قوله في شرح المقاصد
اذا تواتر الاخبار وساق الحديث وهو بعض حديث عن ابن عباس
ولفظه لو يعطي الناس بدعواهم لادعي رجال اموال قوم ودماءهم
وفي رواية لادعي اناس دماء رجال واموالهم لكن البينة علي المدعي
واليمين علي من انكر هكذا رواه البيهقي وغيره بعض الاله ورواه
الستة بلفظ ولكن اليمين علي المدعي عليه من غير ذكر البينة فليس
الحديث بذلك اللفظ بمتواتر كما قد يتوهم ولا مشهور كما توهم لان
المشهور في المشهور من اصطلاح المحدثين هو ما رواه ثلاثة
فصاعدا **قوله** ثم علم منه اي من خبر الرسول العلوم ضرورة
لان العلم الضروري بانه خبر الرسول كما توهم لما لا يخفي **قوله**
مع قطع النظر عن القراين قيل انما قطع النظر عن القراين دون
الدليل لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة
معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك ووجه
ايضا بان القراين ينفك عن الخبر دون الدلايل ورد بان التوقف

صرحوا بان المتواترات قد تتفاوت في الناقلين قلة وكثرة بحسب
خصوصيات وقراين فلو كان الانفكاك علة عدم الاعتبار لم يعتبر
في المتواتر **قوله** في حكم المتواتر اي في كونه خبر قوم وحكم العقل بصدقهم
وان كان بالنظر في الاجماع لا في كونه خبر قوم لا يتصور تواطؤهم
كما زعمه بعضهم والا لم يحتج الي دليل حجية الاجماع وحاصل الجواب
ان الحصر مبني علي المسامحة لا علي التحقيق **قوله** قوة للنفس ان قلت تفسير
العقل بانه قوة للنفس المدركة يقتضي انه آلة غير المدرك كالحواس
وهو مناف لما مر في وجه الحصر قلت العقل صفة للنفس
ومنه تنشا ادراكاتها فيصح اطلاق المدرك عليه نسبة للشي الي
منشيه كما يقال قدرة الباري موجبة للاشيا مع ان الباري
هو الفاعل بمقدرته ونفي الالة عنه لان صفة الشي لا يسمي الة
له وليست الحواس كذلك ثم العقل كما فسر بتلك القوة فسر ايضا
بانه غريزة اي طبيعة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الالات اي القوة الظاهرة والباطنة وبانه انها ملك الغريزة
الي ان يعرف عواقب الامور وبانه صفة يميز بها بين الحسن والقبيح

وقال الشيخ ابو الحسن هو بعض العلوم الضرورية بجواز الجايزات
واستحالة المستحيلات وقيل علوم تستفاد من التجارب وقال اكثر
الحكما جوهر مجرد ويشبه كما قال الغزالي ان يكون العقل لغة واستعمالا
اسما لتلك الغريزة والقوة والصفة وان اطلاقه علي العلوم
مجازي من حيث انها ثمرة تلك الغريزة كما يعرف الشي بثمرته فيقال
العلم هو الخشية والنفس علي سائر تلك الاقوال ما عدا الاخير مغايرة
للعقل فقال جمهور المتكلمين هي جوهر جسماني لطيف مشتبكة
بالبدن اشتباك الما بالعود الاخضر وقال كثير منهم انها عرض
وهي الحياة التي صار البدن بها حيا وعلي الاخير هو نفس النفس
الباطنة واورده الشارح بصيغة قيل لان العرف واللغة
علي مغايرتهما **قوله** سبب للعلم لم يقيده بالضروري او الاستدلالي
اشارة الي العموم ردا علي فرق الخالفين المنكرين للاستدلالي
منه كما ذكر في الشرح وللبديهي منه كما ذكر في المطولات **قوله**
صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية فقد يقال لم يصرح في المتواتر
بكونه سببا للعلم مع ان فيه خلافهم فالاولي ان يقال صرح بذلك

اهتماما بشان العقل وعناية به لانه السبب العادي الذي
يرجع اليه ما عداه خصوصا مع بعد المسافة **قوله** وبعض الفلاسفة
المراد به المهندسون كما في الطوالع والمواقف قالوا ان النظر يفيد
العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم متسقة منتظمة
لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا ه
والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق وقالوا
ان اظهر الاشيا للانسان واقربها اليه هويته التي يشير اليها كل احد
بقوله انا وليس النظر مفيد العلم بها والا لما اختلف العلما فيها
فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول انتهى وبه يظهر ان قول
الشارح بنا على كثرة الاختلاف اشارة الى دليل بعض الفلاسفة
فقط لا بيان لمبنى احتجاج الفريقين كما توهم اذ لا كثرة اختلاف
في العلوم المنتظمة من الهندسيات والعدديات كما علم مما مر وان
تلك الطايفة انما تنفي العلم لا الظن فلا يلزمهم تناقض لجواز ان
يدعوا الظن في هذه المسئلة ايضا اعني نسبة عدم المعلومية الى
ذات الله تعالى وصفاته **قوله** فانه زعموا الى اخره اي فانهم زعموا

قاصدين دفع التناقض انهم اوردوا ذلك الدليل معتقدين فساده
معارضة لدليلنا الفاسد ايضا عندهم ليتوجه علينا بيان مرجح
احد الدليلين الصحيحين عندنا بزعمهم على الاخر وقيل المعارضة
بين دليلهم المذكور وقولنا العقل سبب للعلم وليس بشي لان المعارضة
انما تكون بين الادلة **قوله** فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة
الالزام لا ينافي الفساد كما في الادلة الجدلية فانها تفيد الالزام
وان لم تكن صحيحة عند المستدل بها **قوله** فان قيل كون النظر
الى اخره ان قلت هذه الشبهة انما تنفي العلم بالافادة لا نفس الافادة
فيجوز ان يكون النظر مفيدا مع انتفا العلم به قلت المدعي هو ان هذه
القضية وهي قولنا النظر مفيد للعلم صادقة معلومة الصدق لان
المقصود بها مترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفا معلومية
صدقها وذلك اما بانتفا صدقها او بانتفا العلم به **قوله** لزم
اثبات النظر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر اذ يحتاج كون
كل نظر مفيد للعلم على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم فيلزم
اثبات افادة ذلك النظر الجزئي بنفسه لانه من جزئيات ما يراد

اثباته به فيتوقف الشي على نفسه وهو حاصل الدور وان لم يكن
دورا اذ هو عبارة عن توقف الشي على ما يتوقف عليه ويلزم
ايضا تناقض من جهة كون النظر معلوما لكونه وسيلة وليس معلوما
لكونه مطلوبا وقد يوجه الدور بان القضية الكلية متوقفة
على النظر المعروض انه يفيدها وكونه يفيدها متوقف عليها ويرد
عليه ان توقف النظر المخصوص على القضية من حيث كليتها ممنوع
ومن حيث اشتمالها عليه راجع الى توقف الشي الى نفسه وهو ما قررناه
فان قيل معنى اثبات النظري ان العلم به يستفاد من النظر
وهو انما يتوقف على كون النظر مفيد العلم لا على العلم بذلك ولا خلل
فيه كما ان تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها
تتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا المستلزم
في القياس لصدق النتيجة وان كان هو صدق المقدمات
لكن التصديق بها اعني العلم بحقيتها انما يستلزمه التصديق
بالمقدمات وبكونها مستلزمة للمطلوب على ما تقرر من ان العلم
بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وتحقق الملزوم وهذا

بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين **قوله**
قلنا الضروريات الى اخره حاصله اختيار كل من شقي الترديد ومنع
اللزوم جمعا بين ما اختاره الامام الرازي من الاول وامام
الحرمين من الثاني فان قيل لا خفا في ان كون النظر مفيد العلم
ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح
اختيار انه ضروري مطلقا او نظري مطلقا قلنا الكلام فيما اذا
اخذ عنوان الموضوع هو النظر فقيل النظر او كل نظر وما ذكر من
التفصيل انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا
وكل متغير حادث او لا شي من القديم بمتغير فان الاول ضروري
والثاني نظري **قوله** من الاثار اي اثار العقلا المنقولة في التواريخ
والسير او الواصلة الينا بالمشاهدة او النقل الثابت **قوله**
وشهادة من الاخبار اي النبوية كما في الصحيح انه صلى الله عليه وسلم
قال في النسا انهن ناقصات عقل ودين لا الاخبار المأثورة
عمن تقدم من العقلا كما توهم **قوله** والنظري قد يثبت بنظر مخصوص
تفصيله اما اختيار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات

ابدا او انتهاؤه من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم
المرتبة نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة ان العالم
حادث ومعلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوص هذه
المادة بل لصحة النظر مادة وصورة وكونه على شرايطه فكل نظر
يكون كذلك يفيد العلم والا فاما ان لا يكون شيء من الانظار الصحيحة
مفيدا للعلم وهو باطل لما تقدم من افادة هذا النظر المخصوص
او يكون بعضها مفيدا دون بعض وهو ايضا باطل لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح فقد ثبتت هذه القضية الكلية النظرية بشخصية
ضرورية موضوعها من افراد موضوع تلك الكلية هي قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث ولو يلاحظ
موضوع تلك الشخصية بعنوان موضوع الكلية ليلزم نظرية المحمول
فيها ايضا فلم يلزم دور ولا تناقض بل اثبات حكم ذلك النظر
المخصوص من حيث كونه نظرا انه كم من حيث خصوص ذاته فهو من حيث
ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه نظرا مطلوب ومتأخر

ومجهول ولا خلل فيه لان نفس الشيء بحسب الذات قد تغاير بحسب
الاعتبار قال في شرح المقاصد واصل الباب ان الحكم بالشيء
على الشيء قد تختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه
او الى البينة او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه كما
يلغوا الحكم على العالم بالحدوث اذا لوحظ بالموجود بعد العدم
ويفيد بديهة اذا عبر عنه بما باعتبار تعلق القدرة والارادة
الحادث وكما اذا اخذ بعنوان المتغير هذا والتحقيق الاوضح
في تقرير الشخصية لينتج معنى تلك الكلية ابدا ان يقول قولنا النتيجة
في كل قياس معلوم الصحة مادة وصورة اي مقطوع فيه بحقية
المقدمات وحقية استلزامها النتيجة لازمة لزوما قطعيا لما هو
حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا نظر مخصوص يوازي قولنا
في موضوع تلك الشخصية العالم متغير وكل متغير حادث يجعل
ذاته هنا موضوعا ويحمل عليه ما ينتجه مما يوافق معنى تلك الكلية
السابقة وهو ان النتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا فيحصل لنا شخصية
موضوعها قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادتنا العلم بان

كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في
هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الى تصور الطرفين
من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا الى
اخر ما سبق من ذلك التقرير **قوله** وما ثبت منه بالبديهة
الظاهر من عبارة المصنف انه اراد بالبديهة عدم توسط النظر
لا اول التوجه وبالاكتسابي ما يحصل بالاكتساب بمعنى الاستدلال
وان الاكتسابي والاستدلالي عنده مترادفان متقابلان ه
للضروري بمعنى الحاصل بدون نظر في دليل وهو واضح لاخفاء
وقد مشى عليه بعض الشارحين وعدل عنه الشارح ففسر
البديهة باول التوجه من غير احتياج الى فكر والاكتسابي بالحاصل
بالكسب بمعنى مباشرة الاسباب بالاختيار وجعل الاكتسابي اعم
من الاستدلالي والضروري متقابلا له فورد على ظاهر عبارته
ان معنى الضروري حينئذ هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
فلا يصح تمثيله بالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه لان ذلك العلم يتوقف
على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وان قولهم

غير احتياج الى فكر ان فسر به اول التوجه لم يقابل الضروري
الاكتسابي بذلك المعنى والاوجب ان يقول من غير احتياج الى سبب
لان ما يوجد باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب ولزم ايضا
ان يكون حال نقض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات
مهملا لانه ليس ثابتا بالبديهة بمعنى اول التوجه ولا بالاستدلال
وقد يقال ان الشارح فسر البديهة التي معناها الاصلي اول التوجه
ولا بالاستدلال بما يحصل بدون فكر وسمى العلم الحاصل للعقل
بها ضروريا وجعله متقابلا في الحقيقة لما ثبت بالاستدلال
من الاكتسابي الاعم في نفسه لشموله ما يادي بواسطة الحواس
وغيرها لا لذلك الاعم فالضروري في كلام المتن عنده يقابل
الاكتسابي الاستدلالي لان المقسم فيه هو ما ثبت بالعقل فلا يرد
شيء مما ذكر وهذا اما يقال ان الاقسام يجوز ان تكون اعم من وجه
من مقسمها فتامله **قوله** قد يكون اعظم اي عند زيادة جرمها
بواسطة التورم على باقي البدن ووجه الغلط ان تلك اليد
مثلا جزء من البدن وهي لا يتصور ان يكون اعظم من مقسمها

فتامله فضلا عن ان يكون اعظم اي اشد زيادة جرمها ببعض معها
باقي البدن فذلك الزاعم انما حكم على احد جزئي الكلي بانه اعظم من الاخر
فافهم اعلم انه لا احد هما كلا والاخر جزءا فلم يتصور الكل والجزء قوله اي
النظر المراد به هنا الفكر المودي الى علم قيل اوظن وهو غلط ٥
قوله سواكان استدلالا الى اخره اعلم ان الاستدلال مبتديا
من العلة يسمى استدلالا برهان اللمي ومن المعلول يسمى استدلالا ٥
ببرهان الاني والتفصيل ان البرهان لابد ان يكون الحد الاوسط
فيه علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن فان كان ايضا علة لوجود
تلك النسبة في الخارج كالنار في قولك هذه نار وكل نار لها دخان
سمي ذلك البرهان برهانا لميا لان الحد الاوسط فيه يعطي اللمية
في الذهن والخارج وان لم يكن كذلك كالدخان في قولك هذا
دخان وكل دخان عن نار يسمى برهانا انيا لان الاوسط فيه انما
يفيد انية النسبة في الخارج اي ثبوتها دون لميتها وعلى تخصيص
الاول باسم الدليل جرى السيد في مقدمة الخلاف وغيره **قوله**
ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا المراد العلم الحاصل الذي

لا دخل لقدرة المخلوق في تحصيله كما لا يخفى فلا يلزم كون العلم بحقيقة
الواجب ضروريا لانه غير حاصل ويخرج المحسوسات بالحس الظاهر
كما في الشرح لان لقدرة المخلوق دخلا في تحصيلها بالاصغاء وتقليب الحدقة
ونحوها وان لم يستقل به لتوقف جزم العقل على امور وراء الحس
تنضم اليه فتضطر تلك الامور العقل الى الجزم لا يعلم ماهي ومتى
حصلت وكيف حصلت ومن ثم ادرج شارح المواقف المحسوسات
في الضروري المقابل للكسبي نظرا الى تفسيره بما لا يستقل القدرة
المخلوق بتحصيله حملا لذلك التعريف على خلاف ما حمله عليه الشارح
قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر الى اخره يشير
الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان منه كذا قيل وقد
اعترض بانه مخالف لقول الشارح فمن هنا جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس هو العلم التصديقي المستند اليها كالحكم على الثلج
بانه بارد وعلى النار بانها حارة لا المطلق والا يلزم ان يكون ٥
المكتسب بالتعريف من التصورات ضروريا بهذا المعنى لانه
غير محتاج الى الاستدلال والحاصل ان العلم الاكتسابي اعم

مطلقا من الاستدلالي لشموله المكتسب من التصورات باسرها
ومن التصديقات بغير نظر في دليل وان الضروري المقابل
للاكتسابي مباين لكل منهما كما لا يخفي وان المقابل للاستدلالي مباين
له واعم من وجه من الاكتسابي لصدقهما علي الحكم بان الثلج بارد ه
وصدق الضروري بما لا يكون تحصيله معتد ورا من الاحكام
والاكتسابي بساير التصورات والاستدلاليات وان الضروري
بالمعني الثاني اعم من وجه منه بالاول لصدقهما علي ما لا يكون تحصيله
معتد ورا من التصديقات وصدق الثاني بنحو الحكم بان الثلج م
بارد والاول بلا يكون تحصيله معتد ورا من التصورات **قوله**
فظهر انه لا تناقض وجه توهم التناقض في كلام صاحب البداية
وهو الامام نور الدين احمد بن محمود بن ابي بكر الصابوني الحنفي
البخاري انه فسر الضروري تارة بما يقابل الاختياري واخري
بما يقابله اوانه جعل الضروري في مقابلة التي تسامنه وهذا
هو الاقرب لكن يرد عليه ما قيل ان هذا التناقض لا يتخيل
من كلام صاحب البداية ليحتاج الي دفعه بما ذكر لانه جعل الكسبي

ما بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الي ثلاثة ثم قسم ما بسبب
خاص منها وهو نظر العقل الي الضروري والاستدلالي فليس المقسم
الاسباب المباشرة حتي يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب
مباشر فيلزم اندراج الضروري منه تحت الكسبي فيتناقض
ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة فيجوز ان يكون نظر العقل
اعم منه من وجه وهو من حيث عمومه منقسم الي الضروري ع
والاستدلالي فلا يلزم ايضا ذلك الاندراج انتهي والتحقيق
ان الاقسام يجب ان يكون اخص مطلقا من مقسمها وان القول بان الحيوان
مثلا ينقسم الي الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من وجه
من الحيوان كلام ظاهري لان حاصل التقسيم ضم مختص الي مشترك
فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض
والاسود المطلقان وما قيل لا ينافي هذا التحقيق فتامله
قوله من غير فكر هو تفسير لاول النظر لا يرد منع الحصر بالحدسيات
والتجربيات **قوله** القا معني في القلب المراد الخطاب الوارد علي
الضمير ويسميه اهل الله تعالي بالخاطر ويقسمونه الي ما يكون بالقا

الحق سبحانه وهو الخاطر الحق وما يكون بالقاء الملك وهو الالهام وما
يكون بالقاء الشيطان وهو الوسواس وما يكون حديث نفس وهو
الهاجس وهو احص مطلقا عندهم من الوارد لان الخواطر تختص بنوع
الخطاب وما يتضمن معناه والواردات قد يكون وارد سرور ووارد
حزن ووارد قبض ووارد بسط الى غير ذلك والظاهر ان المراد
بالالهام هنا المعنيان الاولان لا الثاني فقط كما يدل على ذلك قولهم
بطريق الفيض المخرج للقسمين الاخيرين **قوله** حتى يرد به الاعتراض
اي وان امكن دفعه بما مر في وجه الحصر **قوله** من تخصيص العلم
الى اخره مشى على ذلك في المطول فقال ثم المعرفة تقال لادراك الجزئي
او البسيط والعلم للكلي او المركب ولذا يقال عرفت الله دون علمته
وقال بعضهم انه الصحيح فتامله **قوله** ما لا وجه له اي لان الالهام
ليس سببا للعلم بفساد الشيء ايضا وقيل الصحة هنا بمعنى الثبوت من
قولهم صح عندي وصح ما ادعيناه اي ثبت ولزم فالمعنى ليس سببا
لمعرفة ثبوت حكم من صحة او فساد ورد بانه خلاف الظاهر المتبادر
فبقي ذكر الصحة مع الاستدراك انهم العموم من اطلاق المعرفة ابهام

خلاف

خلاف المقصود **قوله** وقد ورد القول به في الخبر من ذلك ما رواه
البخاري عن ابي هريرة مرفوعا لقد كان فيمن كان قبلكم من الامم
محدثون فان يكن في امتي احد فانه عمر وروى الترمذي عن ابي سعيد
الخدري رضي الله عنه اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله **قوله**
فكانه اراد لا وجه لهذا التوقف لما تقدمه من ان المراد بالعلم
عندهم ما لا يشمل الظن اي والتقليد كما سبق بيانه **قوله** من
الموجودات اي من ذوي العلم وغيرهم من المحسوسات والمعقولات
المركبات والبسايط وينبغي ان يزاد الاحوال على راي مثبتيها وهو
في الاصل اسم لما يعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع
مما سبق لانها لامكانها وافتقارها الى موثر واجب لذاته
يدل على وجوده وقيل هو اسم وضع لذوي العلم من الملايكة
والثقلين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع واليه ذهب
في الكشاف **قوله** ما يعلم به الصانع ليس من تمام التعريف والا لزم
الاستدراك بل هو اشارة الى وجه التسمية **قوله** يقال عالم
الاجسام فيه اشارة الى ان العالم اسم للقدر المشترك بين ما سوى

الله تعالى فيطلق على كل منها وعلى كلها لا انه اسم لكلها والا لما صح جمعه
لان الجمع لا يساوي مفرده ولانه يطلق على اي بعض منه كزيد مثلا
وان صح مجازا من حيث انه مشتمل على نظاير ما في العالم الكبير من الجواهر
والاعراض **قوله** فيخرج صفات الله تعالى هذا على راي المشايخ
اما على مذهب الجمهور فيراد صفاته لانها عندهم غير ذاته **قوله**
حيث ذهبوا الى اخره هذا ما ذهب اليه ارسطاطاليس ومن تبعه
من الفلاسفة وهو مذهب الفارابي والشيخ ابي علي من حكما الاسلام
ومن ثم صرح الغزالي بكفرهما وتفصيله ان الفلكيات قديمة بموادها
وصورها الجسميه والنوعيه واعراضها المعينه من المقادير
والاشكال وغيرها ما عدا الحركات والاوضاع الشخصيه
فانها حادثة قطعا وان العنصريات قديمة بموادها وصورها
الجسمية والنوعيه واعراضها المعينة من المقادير والاشكال
وغيرها ما عدا الحركات والاوضاع الشخصية فانها حادثة
قطعا بنوعها لانها طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور
خارجة عن حقيقتها ولا تخلو المادة عنها فتكون نوعها مستمر الوجود

وبصورها النوعية بجنسها بمعنى انها لم تزل عنصرا ما لكن خصوصية
النارية مثلا لا يلزم ان يكون قديمة لما تقرر عندهم من قبول
الكون والفساد وذهب الفلاسفة قبل ارسطاطاليس ه
كبالس وسقراط وغيرها الى ان ساير الاجسام قديمة بذواتها
محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها وهو قول جميع ه
الثنوية كالمانوية والديصانية والماهانية وغيرهم وذهب
جالينوس الى التوقف فالمراد بالفلاسفة في الشرح بعضهم السابق
وبصور العناصر صورها الجسمية **قوله** ومعنى قيامه الغير
للممكن او الغير قيد به احترازا عن قيامه تعالى بذاته قبل التعريف
يشمل المركب من عين وعرض قايم به والمتوهم انه ليس بعين واجيب
بمنع كون ذلك المركب متحيزا بنفسه بل العين فقط **قوله** الذي
يقومه اي يحتاج العرض في وجوده اليه واحترز بذلك عن
الهيولى فانها وان كانت محلا للصورة عند من اثبتهما لكن ليست
مقومة لحابل الامر بالعكس فان الصورة مقومة للهيولى **قوله**
هو وجوده في الموضوع اي بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة

الي الاخر كما في شرح المقاصد وهو الموافق لتفسيرهم الحلول في التحيز
بالاختصاص به بحيث تكون الاشارة واحدة فليس المراد من عبارة
الشرح ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه
به ليرد عليه ان امكان ثبوت شي في نفسه غير امكان ثبوته لغيره
فكيف يتحد الثبوتان بل ان ليس للسواد في نفسه وجود مستقل عن
المحل مغاير في الخارج لوجوده القايم هو بذلك المحل بسببه كما
للاجسام واعلم ان لفظ الكون في كذا يطلق بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز علي معان مختلفة منها كون الشي في الزمان وفي المكان
وفي الخصب وفي الراحة وفي الصحة وفي المرض وكون الخاص
في العام والجزء في الكل وبالعكس ككون السرير في الخشب وكون
العرض في موضوعه تخالف جميع هذه الاكوان لما ان الاولي
منها بطريق الظرفية وكون الخاص والجزء بالاشتمال والباقيات
بالاضافة ووجهها في الاخير انه لما كان الخشب اصلا للسرير
وعمده في حصوله كان بينه وبين الخشب نسبة مخصوصة مصححة
لان يجعل الخشب بمنزلة مكان له **قوله** ولهذا امتنع الانتقال

عند امتناع انتقال الاعراض من محل الي اخر مما اتفق العقلا علي
صحته فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرايحة او
نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداثه
الفاعل المختار عندنا وحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة
عليه من المبدا عند الحكما **قوله** وعند الفلاسفة الي اخره معني
القيام عند الفلاسفة اعم منه عند المتكلمين لان المستغني عن
محل يقومه يتناول المتحيز كالجسم وغير المتحيز وهو الجواهر المجرده
التي اثبتوها من العقول والنفوس **قوله** من جزين فصاعدا فيه
اشارة الي ما عرف به الجسم المحققون من المتكلمين من انه الجوهر
القابل للانقسام ولو في جهة واحدة قالوا انه لو فرضنا مولفا من
جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع وخالفهم في ذلك الحكما فانكروا
تركب الجسم من الجواهر الفرده لامتناعها عندهم واكثر المعتزله
فقالوا لا بد من ثلاثة اجزا والنظام فزعم ان الجسم انما يتالف
من اجزا غير متناهية والجبائي فقال لا بد من ثمانية وابو
الهذيل فاشترط ستة اجزا بوضع ثلاثة منها علي نظيرها والقاضي

ابو بكر فزعم ان الجسم كل واحد من الجزين مثلا مستندا الى ان
الجسم هو الذي قايم به التاليف اتفاقا والتاليف عرض لا يقوم
بجزين لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان
يكون لكل جزو تاليف على حده فيكون كل جزو جسما ودفع ما استند
اليه بان التاليف معنى من الشيين يعتبر اسناده الى المجموع
من حيث هو المجموع فيكون مولفا من الشي والى كل واحد فيكون
مولفا مع الشي والجسم هو المولف بالمعنى الاول لا الثاني ه
قوله لا بد من ثلاثة اجزا اشتراطها بنا على ما اشتهر عن المعتزله
في تعريف الجسم رسما بالخاصة وحكى شارح المواقف اتفاقهم عليه
انه الطويل العريض العميق وارادوا بالطول والعرض والعمق
الامتداد المفروض اولا وثانيا وثالثا لا الابعاد المتقاطعة
على زوايا قايمة لظهور ان الثلاثة لا يلزم تحققها ولم يشترطوا وجود
الابعاد المذكورة بالفعل بل امكان فرضها امكانا عاما فيندرج
في التعريف ما يحصل فيه بالفعل جميع الابعاد لزوما كالافلاك
او جوازا كالعنصريات وما لا يحصل فيه شي منها كالكرة المصمتة

وبه يندفع ما قيل من ان الخاصة انما تصلح للتعريف اذا كانت شاملة
لازمة وهذه ليست كذلك لانه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما
يفرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع لخارجي ولان الشمعة
المعينة قد تختلف مقاديرها على انا نقول انما ذكر من زوال المقدار
وحدوث اخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفرده هي
التي تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي
لازمة وانما الزوال للخصوصيات كل ذلك بعد تسليم ان انتفا
الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض
والعمق هذا وقد وافق على التعريف السابق قدما الفلاسفة
ومن ثم غلط بعض الناس فنسب القول السابق في تركب الجسم اليهم
وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم
التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو
وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة التي
يمكن ان يفرض فيه قوله ليتحقق تقاطع الابعاد يوضحه انه
اذا قام خط على اخر فان كان قايما عليه عمودا اي غير مايل الى احد

قائمة | قائمة

حادة | منفرجة

جانبيه فالزاويتان الحادثتان يكونان متساويتين ويسميان
قائمتين وان كان مائلا فلا محالة يكون احدي الزاويتين اصغر
وتسمي حادة والاخري اعظم وتسمي منفرجة فاذا وضعنا جزئين
واخرين بجنبهما واربعة فوقها حصل الطول والعرض والعمق وتحقق
بذلك تقاطعهما والحق انه يمكن تحصيل ذلك من اربعة اجزاء بان
يتالف جزآن يجب احدهما ثالث يقوم عليه رابع **قوله** علي زوايا
قائمة هذا القيد اعني كون التقاطع علي زوايا قائمة لم يذكر لتمييز
الجسم بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة
لا يكون الا كذلك اي قابلا للتقاطع علي زوايا قائمة **قوله** راجعا
الي الاصطلاح اي وان كان لفظيا لغويا راجعا الي اطلاق لفظ
الجسم علي المولف المنقسم ولو في جهة او علي المولف المنقسم في الجهات
الثلاث كما في المواقف والاربعين **قوله** وجسام هو بضم الجيم
وتخفيف السين وتشديدها قال في المحكم جسم الرجل وغيره
جسامة فهو جسيم وجسام **قوله** الذي لا يقبل الانقسام اي
بوجه ما لا بالفعل اي لا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته ولا

بالوهم

بالوهم لعجزه عن تمييز طرف منه عن طرف ولا بالفرض العقلي
المطابق للواقع لامتناع العقل من الحكم بانقسام ما لا يثبت له حجما
يمكن انقسامه **قوله** احترازا عن ورود المنع اي وان امكن دفعه
بان المقصود حصر ما ثبت وجوده كما يدفع ما قيل من ان احتمال
جزء ولا يدل الدليل الذي اشار اليه المصنف علي حدوثه ينافي
غرضه من بيان حدوث العالم بجميع اجزائه بان الغرض اثبات
حدوث ما علم واحتمال وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين
محتمل لم يلتفت اليه المصنف وحصر المركب في الحكم فيجاب بانه احتمال
عقلي لم يذهب اليه ذاهب فسقط اعتباره **قوله** كرة حقيقته
هي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه
سواء والسطح ويسمي البسيط ايضا ما له طول وعرض فقط والحقيقي
منه ويسمي المستوي ما يمكن ان يفرض فيه خطوط مستقيمة في جميع
الجهات او ما كانت النقط التي تركبت منها خطوطه مستوية في الاوضاع
مستوية في الارتفاع والانخفاض وتفسيره بما له طول وعرض
فقط كما في كلام بعضهم قصور ظاهر **قوله** لو تماسه الاجزاء اي

وذلك الجزاما جوهر وهوا المطلوب او عرض لجنيد بنفتقر الي جوهر
يحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة
ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع انقسامه والا لزم الانقسام النطفة
ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل فاياما كان يثبت جوهر لا يقبل
الانقسام وهو المطلوب والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسهما
مكابرة ومخالفة لقواعدهم **قوله** خط بالفعل اي مستقيم لانه
اللازم وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية خلافا
لزاعم لان السطح انما يكون نهاية الخط اذا اتناهي في الوضع
بان يكون له نهاية تنتفي الاشارة الحسية عندها اما المتناهي منه
في المقدار فقط كسطح الكرة فلا **قوله** انما يتصور في المتناهي
معه اورد عليه ان جملة مراتب العدد اكثر اجزا من جملة ما بعد
العشرة منها وان اعداد عقود اي مرتبة منها اكثر من اعداد
عقود ما يليها وان تعلقات علمه تعالي اكثر من تعلقات قدرته مع
لاتناهي ذلك **قوله** الثاني تحقيقه ان اجتماع اجزا الجسم ليس
لذات الجسم والا لما قبل الافتراق لان ما بالذات لا يتخلف فالافتراق

ممكن يصح ان تتعلق القدرة به فالله تعالي قادر علي ان يخلق في اجزاء
الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقي اجتماع اصلا واذا حصل
الافتراق ثبت الجزو الذي لا يتجزا لانه ما يقع التنازع ويصدق
الجزو الذي لا يتجزا عليه من المفترقات ان لم يمكن افتراقه ثبت
المدعي وان امكن لزم خلاف الفرض **قوله** اما الاول ضعيفه
لانه مبني كما في شرح المقاصد علي ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام
قال والحكما يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل يختص بما
يكون حلوله بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل
في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه وتحقيقه ما يقال ان
الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث
هو منقسم وحلول النقطة في الخط ليس كذلك لانها انما تحل فيه
من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيثيتهما غير منقسم
فلا يلزم من انقسامه انقسامها والحق ان حدوث الكره والسطح قوي
والتماس بجوهرها ضروري والقول بان موضع التماس منقسم
بالعرض تخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شي غير شي

وهذا في النقطة محال اذ به تصير خطا او سطحا مستويا ضرورة
الانطباق على السطح المستوي **قوله** على ثبوت نقطة رده في ه
شرح المقاصد بان النقطة عندهم نهاية الخط فلا يوجد في الكرة
بالفعل واجيب بمنع الكلية فان كلا من المركز ونهايه احد سطحي الجسم
المخروط نقطة بلا خط **قوله** وهو لا يستلزم ثبوت الجزء هذا
على لسان الحكماء اما المتكلمون فينكرون عرضيتها ويردون
انها الجوهر الفرد بعينه **قوله** واما الثاني والثالث الى اخره
ضعفهما ايضا لانهما مبنيان على ان قبول الانقسام يستدعي
حصول الاقسام بالفعل لان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما
بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة ه
الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام
فيجاب بان قبول الجسم لانقسامات غير متناهية معناه عندهم
انه من شانه وقوته انه ينقسم دايما ولا ينتهي الى احد لا يمكن
انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان
قدرته لا تنتهي الى احد لا يكون قادرا على ازيد منه واما الوحده

من الاعتبارات العقليه ولو سلم فليست من الاعراض السارية
وحينيذ فليس الجسم متالفا عندهم من اجزا بالفعل غير متناهية
ليلزم تساوي الخردله والجبل وجواز الافتراق بحيث لا يبقي
اجتماع اصلا وما ذكر من ان العظم والصغر بكثرة الاجزا وقلتها
ممنوع انما هو باعتبار تفاوت المقدار القايم بالجسم هذا وقد
تقرر الوجهان بحيث لا يرد عليهما الاعتراض المذكور فيقال
لو كان كل من الخردله والجبل قابلا لانقسامات غير متناهيه يلزم
الحر ئي كل مفترق واحد اذ لو امكن افتراقه من اخرى دخل تحت ه
الافتراقات الموجوده فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا هذا هو
التحقيق في شرح هذا المقام وقد خبط فيه جماعة **قوله** واما الوحدة
النفي منها قول النافين ان كل متحيز بالذات فمنه غير شامله ضرورة
وجهه المضي المقابل للشمس غير وجهه المظلم الذي لا يقابلها
وكذا سائر جهاته المتقابله كالفوق والتحت والقدام والخلف
فيجب ان يكون منقسما ووجه ضعفه ان اللازم تعدد الاطراف
ويجوز ان يكون لشي واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حاله

فيها ومنها قولهم لو تركب الجسم من اجزا لا تتجزى لم يكن بد من ان تكون
مجتمعة مترتبة متلاصقة ولا شك ان الواقع في الوسط منها يحجب
عن التماس فيكون ما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس
الاخر فيلزم الانقسام والمعروض خلافه ووجه ضعفه انا نمنع
الملاقاة بينها بذواتها الجوهرية وانما هي بالاعراض فلكل جزء و
نهايتان يكون بهما التلاقي ومنها قولهم لو ثبت الجزء لجاز ان يقع فرد
على ملتقى اخرين فيلزم جواز انقسام الثلاثة بالضرورة كان يفرض
اثنان فوق طرفي خط بالف من ور تحته وان يتحركا متقابلين فيلتقيا
على الوسط وهو الثالث فيكون هو على ملتقاهما من تحت وربما منع
هذا التصوير اخذا من الابكار وغيره لان شرط انتقالهما الى
الثالث فراغ ما يسع الجزئين معا ولا شك ان الثالث انما يسع واحدا
منهما ومنها ما برهن عليه اوقليدس من ان الزاوية المستقيمة
الخطين تنقسم الى غير النهاية ومن ان كل خط يمكن تنصيفه
المثنا ولما مالف من الخطوط من الاجزا الوتر هذا وقد دفع ذلك
الضعف بان تلك الاعراض ان كانت حالة في محل واحد بحيث

تكون الاشارة الى كل منها عين الاشارة الى الاخر لزم ان يكون
ما حاذى منه يمينه مثلا غير ما حاذى منه يساره وهو باطل
بداهة والا لزم الانقسام **قوله** ولهذا مال الامام الرازي
الى اخره نقل مثله عن الغزالي وفي الابكار ان غاية العقل المنصف
لزوم التعارض ووجوب التوقف تاسيا بالجماعة من فضلاء
المتكلمين **قوله** واثبات الجوهر الفرد نجاة الى اخره اما النجاة
به عن المذكورات فلان الفلاسفة بنوا ثبوت الهيولى على انتفائه
حيث قالوا لما لم يكن اتصال الجسم وانفصاله باجتماع الاجزا وافتراقها
بل هو متصل في ذاته كما هو عند الحس قابل للانفصال لزم وجود
امر يبقى مع الاتصال والانفصال وهو المراد بالهيولى وكذا كثير
من اصول الهندسة المبني على بعضها ما ذكر لقولهم لنا ان نعمل على
كل خط شكلا مثلثا متساوي الاضلاع فانه لا يتصور في المركب
من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقاهما ولنا ان نفرض خطا من جزئين
فنضع فوق احدهما جزءا فيحصل زاوية قائمة فان وترها يجب
ان يكون اقل من الاجزا الثلاثة واكثر من الاثنين لما بين في الاصول

من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما فيلزم
الانقسام وكقولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وان نرسم
علي اي نقطة شئنا وباي بعد شئنا دايرة فانهما مبنيان ايضا علي
نفي الجزو ولا يجوز ان لا يكون وضع اجزاما بين النقطتين علي
الاستقامة وان لا يكون وضع اجزايها في ذلك البعد علي الاستدارة
ومنها ايضا ما سبق من حديث الزاويه والخط واما تاديه اثبات
الهيولي الي ما ذكر فلانها قديمة عندهم اذ لو كانت حادثة لكان
لها هيولي اخري ويلزم التسلسل لما قرروه من ان كل حادث فهو
مسبوق بمادة ومدة واذا كانت قديمة كانت الصورة قديمة
لما زعموه من امتناع خلو الهيولي عنها فيكون الجسم قديما لانه عبارة
عن المادة والصورة ويلزم استمراره لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فيمتنع الحشر لانه في الاجزاء الثانية لاستمرار الاولي وقد يقال
يجوز ان يقال تركيب الجسم من الهيولي والصورة لكن باتحاد ه
الفاعل المختار فلا يودي ذلك الاثبات الي شي مما ذكر واما امتناع
الجزو والالتيام فلانهم يدعون ان الافلاك كرية تحرك دايما علي

الاستدارة ولا تقبل الحركة المستقيمة اصلا لما فيهما من مبدا الميل
المستقيم فيمتنع الخرق والالتيام لانهما لا يعقلان الا عند الحركة
المستقيمة وعلي هذا يبنون جميع مسايل علم الهية ويقولون في اثبات
ذلك علي علم لهم يسمي بالمجسطي ويستعينون بالاصول الهندسية
علي القواعد المذكورة في علم الهندسة هذا واما دوام حركة
السموات فقد قيل ان ادلته المذكورة في كتب الحكمة المتداولة غير
مبنية علي اصل هيولي فلعل الشارح اطلع علي دليل مبني عليه
قوله وكثير هو معطوف علي نظيره السابق او علي اثبات الهيولي وهو
الاقرب **قوله** علي ما سبق اي من ان الاول تفسير المتكلمين والثاني
تفسير الفلاسفة واعلم ان المتكلمين لا يمنعون من تفسير القيام
بالاختصاص الناعت وان اشتهر عنهم تفسيره بالتبعية في التحيز
لان كلامهم في قيام العرض كما يدل علي ذلك ظاهر قوله في شرح
المقاصد والمتكلمون لا يقولون بكون الصفات اعراضا ولا بكونها
حالة في الذات بل قايمة بها بمعني الاختصاص الناعت انتهي
قوله انما هو في بعض الاعراض هو ما تقتضي النسبة كذا اي

يكون مفهومه بالقياس الى الغير وهو سبعة اقسام الاين وهو
حصول الجسم الجوهر في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به والهيئة
الحاصلة له بالنسبة الى ذلك الحيز ومتى وهو الحصول في الزمان او طرفه
وهو الآن او الهيئة التابعة لذلك الحصول والوضع وهو هيئة تعرض
للجسم بسبب ما يحيط به وتنتقل بانتقاله والاضافة وهو نسبة
تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وان
يفعل الشيء وهو التاثير وان ينفعل عن الشيء وهو التاثر
قوله قيل هو من تمام التعريف فيه اشارة الى تضعيفه وانه ليس
كذلك اي لانه لا حاجة اليه لخروج الصفات بجملة ما اذ هي عبارة
عن الممكن وكل ممكن محدث قوله والتوافق بالتركيب اي من البياض
والسواد على الاول ومن الحمرة على الثاني كما في شرحي المقاصد والمواقف
وغيرها خلافا لمن زعم ان المراد التركيب من الاشياء سواء كانت الوانا
او غيرها كالعصفر والماء والليمون يصبغ لونا احمريا واستند القائلون
بالتركيب فيه الى المشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الحسنة
مثلا اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان

مختلفة

مختلفة بحسب مقادير المختلطات قال الشارح ولا يخفى ان الشاهدة
انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك
اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقته مفردة فلا وفي
المواقف ما يقرب منه وقال انه الحق قوله وهي الاجتماع الى اخره
هذه الاربعة اقسام الاكوان المعبر عنها في مقولات العرض
السابقة بالاين ولم يثبت المتكلمون من الاعراض النسبية غيرها
ثم الحركة والسكون سياتي تفسيرهما واما الاجتماع فهو حصول الجوهرين
في حيزين بحيث لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق هو كونه بحيث يمكن
تخلله بينهما قوله وانواعها اي الاصول بقرينة ما سياتي تسعة حاصلة
من ضرب احوال ثلاثة للفاعل من الحرارة والبرودة والاعتدال
في احوال ثلاثة للقابل هي الكثافة واللطافة والاعتدال وبيان
انه ما ذكر من التاثيرات يطلب في المطولات ثم الفرق بين العفوصة
والقبض ان القبض يقبض باطن اللسان وظاهره معا فيفرق الطبع
عنه تفرقة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون التفرق
عنه لذلك والتفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة وقد

بتا لعدم الطعوم كما في الاجسام البسيطة ويسمي حقيقته وليس
هذا المعنى بمراد هنا خلافا لزاعمه منظرا اياه بعدم المطلقة في الموجهات
لانه باطل بما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندبا **قوله**
ويحصل بحسب التركيب انواع اي كالبشاعة من المرارة والقبض كا
ن الحمض والزعوقة من المرارة والملوحة كالشيحة وغير ذلك
قوله وليست لها اسماء مخصوصة وانما يعبر عنها من جهة الموافقة
والمخالفة للطبع كرائحة طيبة او منتنة او الاضافة كرائحة مسك
او اسم طعم كرائحة حلوة **قوله** والاظهر ان ما عدا الاكوان الى
اخره فيه نظر وعلى ما اقتضاه ظاهر المتن من جواز حدوث الالوان
والطعوم والروائح في الجواهر ولعل امتناع ذلك راي الشارح
فقد ذكر في اوائل شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس
الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين وفي الابكار
للآمدي نحوه ولا يعترض بان كلا من الالوان والطعوم والروائح
مشروط بالمزاج فيحتاج الى محل مركب لانا نقول اثبات المزاج
والقول بتوقف ما ذكر عليه مذهب لغيرهم لا يقولون به فيجوز

عندهم حصول هذه كلها في جوهر فرد منفرد وان توقف الاحساس
باللون على جواهر متتالية **قوله** فبعضها بالمشاهدة لو قال
بالاحساس ليشمل ما ادرك من الاعراض ببعض الحواس الاربع
الباقية بعد عدمه **قوله** طريان العدم اي المدرك بالمشاهدة
بقرينة ما سبق في البحث الثاني **قوله** كان اضداد ذلك اي
السكون قبل الحركة والظلمة قبل الضوء والبياض قبل السواد
ونحوها **قوله** لان القديم الى اخره تقريره ان القديم لا يستند
الى القادر المختار اتفاقا من المتكلمين ان كان واجبا لذاته فظاهر
انه مناف للعدم اذ لا معنى للوجوب الذاتي الا امتناع العدم
وان لم يكن بان كان ممكنا لزم استناده الى الواجب بالذات
ولا يكون ذلك الواجب مختارا لان القديم لا يستند الى القادر
المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم لان فعل المختار مسبوق بالقصد
الى الايجاد وانه مقارن للعدم اذ لا ضرورة ان القصد الى
ايجاد الموجود ممتنع بديهة بل موجبا وحينئذ فان لم يتوقف تاثيره

فيه على شرط اصلا لزم قدمه اي استمراره لاستلزام عدمه
عدم الواجب لانه علة له وارتفاع المعلول يوجب ارتفاع علته ضرورة
امتناع تخلفه عنها وان توقف لم يكن ذلك الشرط حادثا والا كان
القديم المشروط به اولى بالحدوث لتوقفه على الحادث بل قديما
ويعود الكلام فيه ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب
بلا شرط دفعا للتسلسل فيثبت ما سبق واحتمال استناده بشروط
متعاقبة لا الى نهاية المقتضي لجواز عدمه في المستقبل عند
انتهائها لا يغني امر شرط استناده بشروط متعاقبة لا الى
نهاية المقتضي لجواز عدمه في المستقبل عند انتهائها لا لزوال
العلة يدفعه الادلة القائمة بامتناع وجود اشياء في الخارج
لا نهاية لها الا ان يفرض الاستناد بشرط امر عدمي كعدم حادث
مثلا هذا وقد جوز الامدي على ما في المواقف استناد القديم
الى المختار وقال ان سبق الايجاد الايجابي على وجود المعلول سبق
بالذات لا بالزمان فيجوز ان يكون سبق الايجاد القصدي كذلك

ووجه

ووجه بان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود قارنه في الزمان
ولا امتناع فيه بل في القصد الى ايجاد الموجود موجود سابق واذا
لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا **قوله**
فان كان مسبوقا الى اخره طريق الحصر الدافع لسؤال ان الحدوث
الاتي كما قيل ان يقول الشارح فان كان مسبوقا بكون اخر في حيز
اخر فحركة والا فسكون لكنه قاصر على راي من يفسر السكون بالكون
مطلقا ويرى ان الجسم في ذلك الان ساكن وان الحركة مركبة من
السكنات كالقاضي ومن تبعه دون من يفسره بما سيأتي في الشرح
وبالصواب الاتي وقاصر عن تناول السكون بعد الحركة فانه مسبوق
بالحصول في حيز اخر فالاولى على ذلك الراي ان يقال ان اتصل
بحصول سابق في حيز اخر فحركة والا فسكون **قوله** الحركة كونان
يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى اخر في الان الثالث
يلزم ان يكون كونه في الان الثاني جزءا من الحركة والسكون معا
فلا امتياز بالذات فالصواب ما في المقاصد والمواقف وغيرهما
من ان الحركة كون اول في حيز ثان والسكون كون ثان في حيز اول

بناءً على ما ذهب اليه المتكلمون من تجدد الاكوان وتخصصها بحسب
الاثبات **قوله** هذا المنع لا يضرنا اي اخره المنع الذي لا يضر المعلل
تارة تكون لكونه مستلزما للمطلوب كما هنا وتارة لكونه منعا لفرض
وروده على مقدمة لورد على مقدمة المانع وجوابه على قانون التوجيه
في التعيين بالترديد فيقال هنا اما ان يكون الانحصار ثابتا اولا
فان كان فذاك والا فيلزم ثبوت المطلوب وهو حدوث الاعيان
لانه اذ لم يتصف الشيء المستتبع للكون بالكون المسبوق يجب
ان يكون متصفا بالكون الاول وهو يقتضي حدوثه بلا اشتباه **قوله**
تعدد الاكوان فيها يوجد في بعض النسخ بذكر ضميرها وعليها
اعتبار العود الى كل جسم وفي بعضها تانيثه وهو اولى لسلامته
من عود ضمير الموصول المؤنث مذكرا **قوله** وهي غير باقية هذا
مسلك خاص للاشعري ومن وافقه جار في ساير الاعراض اما غيره
فيقول ان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال
الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زماني حيث لو تجامع فيه
السابق المسبوق والمسبوق بالغير يستلزم ما نيا مسبوق بالعدم
وهو

وهو معنى الحدوث وايضا هي في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا
وتقضيا على التعاقب وكذا السكون لان كل جسم فهو قابل بالضرورة
للحركة قسرا او اختيارا والزوال ينافي العدم لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه فما جاز عدمه انتفى قدمه ولا يرد على ذلك العدم الازلي
لان المراد بالقديم هنا الموجود الازلي الذي لا اول لوجوده **قوله**
كما عرفت اي من ان القدم ينافي العدم **قوله** وههنا ابحاث
نشأ اولها من قول الشرح والاعيان اجسام وجواهر وثانيها
من قوله اما الاعراض الى اخره وثالثها من قوله لو ثبت في الازل
لزم ثبوت الحادث ورابعها من قوله فلان الجسم او الجوهر لا يخلو
عن الكون في الحيز **قوله** وانه ممنوع اي ولا دليل على الانحصار
وامتناع وجود ممكن قايم بذاته مجرد عن المادة ليس بجسم ولا جسماني
وهو العقول والنفوس **قوله** لان ادلة وجود المجردات غير تامة
اما على وجود العقول فمنها قولهم ان الله واحد من جميع الجهات فالصادر
عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون جسما لانه مركب
ولا صورة او نفسا لانهما مشروطان بالمادة في فاعليتهما اما الصورة

فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس
فلان فعلها يتوقف على الالة المحتاجة الى المادة فلو سبقا في تاثيرهما
عليها لزم سقوط المسبوق سبق المشروط في تاثيره باللاحق وهو باطل
ولا عرضا لامتناع ان يسبق الجوهر ولا المادة والالة كانت متقدمة
بالوجود على الصورة وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول
هو العقل وتخصيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود
والتاثير وغير العقل ليس كذلك ووجه ضعفه ان الله سبحانه مختار
والمختار يجوز ان يتعدد اثاره وافعاله واما على وجود النفوس
فاما الانسانية فمنها انها تعقل البسيط فتكون مجردة والا لكانت
منقسمة فيلزم انقسام ذلك البسيط الحال فيها وجوابه انه مبني على ان
النفس محل للمعقول وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق اعتباري
وان سلم فمحل لصورة البسيط لا لذاته ولا يلزم المطابقة بين الصورة
وصاحبها من جميع الوجوه فقد لا يكون بسيطة وان سلم فلا نسلم
ان كل ذي وضع منقسم ينقسم كالنقطة الحالة عندكم في الخط وان
سلم فبالقوة لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة بالفعل فان الجسم

البسيط

البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل
واما الفلكية فمنها قولهم ان حركات الافلاك ليست طبيعية والا لكان
الشيء الواحد مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع لان الحركة الدورية
كل وضع فيها مطلوب ومتروك ولا قسرية لان القسر انما يكون على
خلاف الطبع وهنا فلا قسر فهي ارادية فيكون لها نفوس مجردة لان ه
ارادتها ليست ناشئة عن تخيل محض والا لامتنع دوامها على نظام
واحد فهي عن تعقل ومحل التعقل الكلي مجرد لان الحال في ذي
الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين فلا يكون مطابقا
لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع وجوابه بمنع الاول لجواز
ان يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفسها لا حصول وضع معين
او منع ان القسر انما يكون على خلاف الطبع او ان التخيل لا ينتظم
لجواز ان يكون تخيل الفلك خلاف تخيلنا او ان محل التعقل الكلي
مجرد لما مر هذا وفي كلام الشارح اشارة الى ان المجردات المذكورة
لم يثبت عدمها ايضا وان ذهب اليه اكثر المتكلمين تمسكا منهم
بادلة ضعيفة منها قولهم لو ثبت مجرد لماثل الباري تعالى في التجرد

فيما وبه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او الممكن واجبا
وضعفه ظاهر لانه حكم على المتشاركين في صفة بالمساواة وهو
غير لازم وقولهم لو ثبت لشاركه الباري وقد خالفه غيره فيلزم
التركيب وهو مردود بان الاشتراك في العوارض لاسيما في السلب
لا يقتضي التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتشخص عدمي كما هو مذهب
المتكلمين في ساير الاجسام فلا يلزم ايضا وقولهم المجردات لا دليل
عليها لضعف ادلتها وفسادها فيجب انتفاؤها لان ما لا دليل عليه
يجب نفيه والا انتفت الضروريات فيجوز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها والنظريات لجواز معارض للدليل لا نعلمه او غلط
فيه لا دليل عليه وهو ايضا مردود بان عدم الدليل في نفس
الامر ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين نفيد ذلك ولو سلم لم
يدل على العدم في نفس الامر لان انتفاء الملزوم وهو الدليل
لا يستلزم انتفاء اللازم فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم
لم يدل ذلك على عدمه قطعا وعدم الدليل عندكم لا يفيد
والا يلزم كون الكفار عالمين بانتفاء ما ينكرونه من العقايد

الحقة

الحقة التي ليست عندهم ادلتها وكون الاجهل بالدلايل اكثر علما
والعلم بعدم الجبال ضروري لا يحتاج الى هذه المقدمة والا
كان نظريا وكذا عدم المعارض والغلط **قوله** يستدعي حدوث
الاعراض اي جميعها فيستدل بحدوث بعضها وهو الحركة والسكون
المعلوم ثبوته لنا مما سبق على حدوث الاعيان المستلزم
لحدوث باقيها ولا دوران حينئذ بان سلوك هذا السبيل
يغني عما قرره في حدوث الاعراض ويكفي مؤنة السؤال والجواب
قوله ان الازل الى اخره حاصله ان الازل ليس وقتا محدودا
او زمانا مخصوصا لا زمان قبله ليكون الكون فيه كونا لا كون
قبله فيلزم من وجود العين الذي لا يخلو عن الحوادث فيه
وجود تلك الحوادث ايضا فيكون ازلية بل معناه نفي ان يكون
الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة المقدرة
الماضية من غير بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في
الازمنة الاتية لا الى نهاية فيجوز ان تتعاقب الحركات على العين
بحيث لا يتحدد زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة كما ذهب اليه

الفلاسفة في حركات الافلاك وهو معنى ازليتها عندهم فلا يلزم
من قدم الجسم مثلا ازليه حادث فلا يصدق كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث وجوابه باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث
من غير بداية بنحو طريق التطبيق الاتي بيانه لا بما ذكر في الشرح
من انه لا يتصور تقدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات لانه معترض
بما قيل ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فياخذ من
تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية
لها فياخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات
بحسب الحيثيات وانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعم الجنان
بعدم التناهي **قوله** لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي قد سبق
الكلام في تحقيق ذلك عند شرح تعريف الحقيقة فتذكره **قوله**
الذي يشغله الجسم الحيز عندهم ما يشغله الجسم او الجوهر كما ياتي
وانما خص الجسم بالذكر موافقة للسوال المبني على راي من ينكر الجزء
الذي لا يتجزي **قوله** ترجح هو مصدر من ترجح اختير على مصدر
رجح الواقع في كلام بعضهم لانه المناسب واشارة الى ما قال

هو

هو انه الحق من ان الترجيح بلا مرجح جايز في الفاعل المختار كما ان الهارب
والجائع يختار احد الطريقين واحد الرغيفين المتساويين قال
وذلك لان الارادة صفة من شانها ان ترجح اي شي تعلقت
به راجحا كان او مساويا او مرجوحا بخلاف الموجب فان نسبته الى
الى الممكنات واحدة ضرورة تساوي قبضه وتساوي القابلية
قوله وجوده من ذاته يريد انه مقتضي ذاته فذاته اقتضت
وجوده فوجب لان ما بالذات لا يتخلف **قوله** فلو كان جايز الوجود
اي جوازا مباينا للواجب ومنفكا عنه كما لا يخفى فلا يرد ان صفة
الواجب وكذا مجموع ذاته وصفتها مما يجوز وجوده وليسا من جملة
العالم **قوله** فلم يصلح محدثا للعالم يرد عليه ما قيل انه يجوز
ان لا يكون من جملة العالم المبحوث عنه وهو ما ثبت وجوده
وحدوثه فيكون ممكنا مستندا للواجب محدثا لذلك العالم
ومبداه ولا تناقض لان الاثر والعلامة على هذا التقدير
متباينان للمبدا او المدلول **قوله** مع ان العالم يشير الى ان
كون ذلك الجايز محدثا للعالم يلزمه تناقض لانه من العالم وهو

اسم لجميع ما يصلح علاجه ودليلا علي وجود مبداله والشي لا يدل علي نفسه
فلا يكون مبدا ومدلولا اذ لا يكون حينيذ من العالم قوله وقريب
من هذا الاول طريقه الحدوث وهي للمتكلمين والثاني طريقه ه
الامكان وهي للحكما وكلا الطريقين مبني علي امتناع الترجيح بغير
مرجح كما نبه عليه وعلي استحاله التسلسل كما سيذكره وما توهم
من عدم التوقف علي ذلك الامتناع لجواز ان يقال لا بد ان يكون
في الموجودات موجود الا يفتقر الي الغير دفعا للدور او ه
التسلسل ولا معني للواجب سوي هذا مردود بان مجرد الاستغنا
عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا علي تقدير بطلان
الترجيح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة
ويعدم اخري لا لذاته ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق قوله فلم يكن
مبدا لها اي والا لزم ان يكون الشي علة لنفسه قوله وقد
يتوهم اي بان توجه هكذا لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت
باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وانه محال
قوله وليس كذلك لانا نقول انما يلزم وجود الممكن لذاته

لو لم يكن كل ممكن مستندا الي ممكن اخر لا الي نهاية وهو معني
التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان
علتها ليست نفسها ولا اجزاها بل خارجا عنها وذلك احد ادله ه
بطلان التسلسل قوله لو ترتبت سلسلة الممكنات الي اخره
تقريره ان مجموع الممكنات المترتبة الماخوذ بحيث لا يخرج عنه
واحد منها ليس بمعدوم والا فيعدم جزو المفروض خلافه فهو
موجود اذ لا واسطة والقول بان الممكنات المتعاقبة ليس لها
مجموع موجود في شي من الازمنة تدفعه ان الكلام في العلل
المؤثرة وهي واجبة الاجتماع مع المعلول ثم ذلك الموجود ليس بواجب
لاحتياجه الي كل جزو من اجزايه الممكنة فهو ممكن فله علة لان كل
ممكن فله فاعل مستقل اي مستجمع لجميع شرايط التاثير وهي لا يجوز
ان يكون نفس المجموع لامتناع كون الشي سببا لنفسه ولا كل جزء منه
والا لزم توارد العلل المستقلة علي معلول واحد مع لزوم
كون الشي علة لنفسه لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون
علة لكل جزو منه اذ لو وقع شي من الاجزا بعلة اخري بطل الاستقلال

وكونه علة لعلله لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند
الى ممكن اخر ولا بعض اجزايه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله
واما ثانيا فلانه معلول لجزء اخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية
فتعين ان يكون خارجا والخارج عن جميع الممكنات يكون واجبا
بالضرورة ثم ان ذلك الخارج يوجد لا محالة جزءا فان جميع الاجزاء
لو وقع بغيره كان المجموع ايضا واقعا بغيره وذلك الجزء هو
طرف السلسلة والا لزم كون الواجب معلولا لغيره ودخول
ما فرض خارجا وحينئذ فينقطع التسلسل وتتناهى المترتبات
قوله برهان التطبيق هذا البرهان هو العمدة في ابطال
التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات
والاوضاع الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب
طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لم يكن ترتب
اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا موقوفا على ابطال
كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور
كلها وتقريره انا نفرض من معلول ما كما في المواقف وغيره سواء

كان المعلول الاخير اي المحض الذي ليس علة لشيء او غيره بطريق
التصاعد الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه واحدا كان او اكثر
الى غير النهاية اخرى هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل
واما اذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل
الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل
على التقديرين جملتان احديهما زايدة على الاخرى بمتناه ثم نطبق
الجملتين الى اخر ما ذكر في الشرح ووجه التطبيق في النفوس
الناطقة ان توجد مضافة الى ازمنة تحدث فيها ليس يلازم اذ قد
يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في اخر وقد يحدث
منها احاد في ازمنة مترتبة فلا يتصور التطبيق في الجميع بمجرد ترتب
اجزاء الزمان اجيب عنه بانه انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو
غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة
توجد في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان الحادثة فيه التي
هي شرط حدوث النفس **قوله** وهذا التطبيق الى اخره هو اشارة
الى بيان ما اعترض به على هذا البرهان وجوابه تقرير ذلك مع

التفصيل والتحقيق اما الاعتراض فمن وجهين احدهما نقض
اصل الدليل بانه لو صح لزم ان تكون الاعداد متناهية لا بافتراض
جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين مثلا الى غير
النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل ومثله النقض بمعلومات
الله تعالى للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وثانيهما
منع المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص
من الاخرى لزم انقطاعها ونقضها بان مقدورات الله تعالى
اقل من معلوماته لاختصاص القدرة بالممكنات وشمول العلم
للممتنعات ايضا مع لاتناهي المقدورات ايضا عند المتكلمين ومثله
النقض بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل
من تضعيف الاثنين كذلك مع لاتناهيهما اتفاقا واما الجواب
فعن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان
او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها
الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم بما دخلت تحت الوجود
اي في الجملة سواء كانت مجتمعة كما في العلل والمعلولات او متعاقبة

او متعاقبة كما في حركات الافلاك فانها من المعدات فلا ترد الاعداد
لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات
الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى
لاتناهي ذلك انه لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور
لا بمعنى ان ما لا تناهي منه يدخل تحت الوجود ثم معنى ذلك التخصيص
ان الدليل لا يجري في صور النقض بل يختص بما عداها نظرا الى
ان ما لا تحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم
وهو لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا
فينقطع في حد ما قطعا فينقطع التطبيق بانقطاعه بخلاف ما في
نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء ولا يقع وهو معنى
الانقطاع فلا يرد ما قيل من ان التخصيص للادلة العقلية اعتراف
ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها قوله يعني ان صانع العالم
واحد فيه اشارة الى دفع توهم استدراك لفظ الواحد
بناء على ان لفظ الجلالة السابق لكونه علما للجزئي الحقيقي
يغني عنه لان مدلول ذلك اللفظ لا يكون الا واحدا ه

وحاصل الدفع ان المراد الوحده في صفه وجوب الوجود
وخواصه لما ان ذلك هو حقيقة الوحدانية تحقيقة التوحيد
اعتقاد عدم الشريك في الالوهية ووجوب الوجود
وخواص ذلك هذا ولا نزاع لاهل الاسلام في انه من الخواص
تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم
بنفسه بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بالغير فانه نفس الالوهية
ووجوب الوجود فنحن انما نقول بقدم الصفات القديمة دون
الذوات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون
غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر
من حوادث العالم وهو الشرور والقبايح الى الشيطان
وان كان باقدار الله تعالى وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول
الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام
وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فمرجع التوحيد
عندهم الى وحده الواجب لذاته لا غير وبالجملة لا مخالف
في اصل هذه المسئلة الا الثنوية القايلون بان للعالم الهين

نور هو مبدا الخيرات وظلمة هو مبدا الشرور ومنهم المجوس
القايلون بان مبدا الخيرات هو يزدان ومبدا الشرور
هو اهرمن واما الوثنية فلانهم لا يصفون الاوثان بصفات
الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها تماثيل
واشتغلوا بعبادتها توصلا بها الى ما هو اله حقيقة كما نطق
به التنزيل قوله المشار اليه الى اخره اعلم ان المقصود من بنا
نظم هذه الاية على تلك الملازمة العادية انما هو ارشاد
احاد الامة ممن غلب عليه القصور عن درك البراهين العقلية
كما انه على وجه يشير الى البرهان العقلي الصرف بحاجة
للفطن الذي لا يعتقد الا ذلك البرهان لتكمل الحجة على الخاصة
والعامة وهذا من الحكم البالغة والنعم السابغة لان الاشارة
اوفق بالخاصة والعبارة اوفق بالعامة ووجه الاشارة
ملوح لمن وقف على العبارة فاجم عقله من حيث هو عن الحكم بلزوم
الفساد للتعدد وبنيه لان وجه ترتيبه عليه هو ما قضت
العادة به على تقدير التعدد من التمانع المقتضي لغلبة احد

المتمانعين المستلزم عجز الاحرا و لتكافوهما المستلزم عدم ما قصد
كل منهما اليه فارشده ذلك الي ترتيب الدليل هكذا لو وجد الهان
لامكن بينهما تمانع الي اخره **قوله** لو امكن الهان الالوهية
ووجوب الوجود يستلزمان لا محالة العلم والقدرة والارادة
وغيرها لما ان وجوب الوجود مثلا لكونه مبدا لكل كمال يمتنع ع
صدقه علي ما يكون ناقصا في نفسه ومستكملا بغيره لايجاب
او تعطيل او غيرهما فالمراد هنا الالهان المتصفان بصفات
الالوهية مما سبق فلا يرد احتمال ان يكون احد الواجبين
صانعا قادرا والاخر بخلافه ولا ما قيل من ان هذا الدليل
بالتقييد المذكور اخص من المدعي لان مفهوم واجب الوجود
صادق بالصانع القادر علي الكمال وغيره وما يقال من ان
الواجب تعالي موجب في صفاته سياتي الكلام عليه **قوله**
لامكن بينهما تمانع فقد يقال ان امكان التمانع انما يلزم وجود
الالهين لا امكانهما لان الامكان لعمومه لا يستلزم الوجود
فضلا عن ان يستلزم توابعه وهذا كما يلزم امكان الحركة

بالارادة وجود كل حيوان ولا يلزم امكانه مطلقا لان تحرك المعدوم
حال المعدم وان جاز وجوده غير معقول ويمكن الجواب بان امكان
الواجب يستلزم وجوده والا كان ممكنا حال العدم وهو باطل
لان الواجب يستحيل عدمه وعلي ذلك قال بعد فالتعدد مستلزم
لامكان التمانع فليتامل **قوله** بان يريد احدهما حركة زيد هذا
تمثيل والمراد ان يقصد الي ايجاد مقدور معين لحركة جسم معين في
زمان معين **قوله** لان كلا منهما هو وما بعده اثبات للملازمة ٥
المتقدمة ببيان امكان كل من تعلق الارادة وما تتعلق به لان
امتناع التمانع علي تقدير التعدد انما يكون لاستحالة واحد منهما
قوله اذ لا تضاد بين الارادتين التضاد هنا بمعني التدافع اي لا
تدافع بين تعلقي الارادتين بل بين المرادين لا المصطلح لان المانع
من الاجتماع في محل لا ينحصر فيه ولان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين
فلا حاجة الي نفيه هنا لامكان ان تتعلق الارادتان علي تقدير تضادهما
قوله او لا موصادقتهما اذا لم يحصل مراد واحد منهما وبما اذا حصل
مراد احدهما وعلي التقديرين يلزم عجز احدهما ومن ثم اقتصر الشارح

عليه طلبا للانحياز و يريد الاول تحرك الاخر وارتفاع الضدين
المساويين للنقيضين كما لا يخفى وباجتماعهما ايضا لان المانع من
وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الاخر لا قادريته عليه **قوله**
امارة الحدوث والامكان اي دليلهما القاطع بهما اذ يلزمه الاحتياج
وهو نقص يستحيل على الاله قطعا **فان قيل** المعتزلة يقولون
بان طاعة الفاسق مراده ولا يحصل فيلزم ان يكون الباري عاجزا
عندهم لان العجز على ما ذكر عدم حصول المراد **فالجواب**
ان العجز انما هو تخلف المراد عن المشيئة القطعية القسرية وهم لا يقولون
بالتخلف عنها بل عن المشيئة التفويضية مثل ان تقول لعبدك اريد
منك مثلك كذا ولا اجبرك **قوله** المستلزم للمحال هو نعت للتمانع
ولازمه المحال اجتماع الضدين اي الامرين المرادين او عجز احد
الالهين كما تقرر ويصح ان يكون نعتا للمضاف ويكون لازمه المحال
اجتماع الضدين بمعنى الاستحالة والامكان او انقلاب المحال
ممكنا وذلك لان التمانع محال لاستلزامه المحال السابق فامكانه
مستلزم لاتصاف التمانع بالاستحالة والامكان او انقلاب اللازم

المذكور

المذكور المحال ممكنا ضرورة امتناع لزوم المحال للممكن والاعراب
الاول اصوب وكلام الشارح عند التامل اقرب الى الانطباق
عليه من حيث توافق الاجمال وصريح التفصيل والمعنى عليه ان التعدد
مستلزم لامكان محال فيكون محالا لاستحالة لازمه ضرورة
ان ما كان محالا لا يكون امكانه محالا والقياس عليهما مركب من شرطية
متصلة هي قوله لو امكن الهان لامكن تمانع وحملية هي وامكان
التمانع باستحالة لازمه لتعلمه ببطلان امكانه وهو مضمون تلك
الحملية هذا وقد قيل ان امكان التمانع يستلزم ايضا المحال المذكور
في الشرح من اجتماع الضدين والعجز وانقلاب بذلك ولا يخفى سقوطه
قوله وبما ذكرنا يندفع الى اخره هو تنبيه على سقوط ايرادات
ثلاثة كل منها منع اشير اليه بذكر سنده **اولها** ما يقال على توجيه
كثير بقوله لو وجد الهان فاراد احدهما حركة زيد الى اخر الدليل
ان منشا المحالات انما هو التمانع كما ذكر وهو غير لازم للتعدد لجواز
ان يتفق الواجبان من غير تمانع ولا يخفى اندفاعه عن توجيه الشارح
وثانيها ما يقال ايضا انا لا نسلم لزوم ما ذكر من المحال على تقدير

التعدد لان منشاه وقوع الممانعة وهي غير ممكنة ووجهه
الله فاعه ان كون الممانعة محالا لا يمنع فرض امكانها لازما لشي يستدل
باستحالته على استحالة ملزومه بناء على جواز استلزام المحال للمحال له
وثالثها حاصله منع لامكان تعلق الارادتين بالضدين
لما بينهما من التضاد كما يمتنع تعلق ارادة الشخص الواحد بهما لذلك
والله فاعه ظاهر من قوله اذ لا تدافع بين الارادتين بل بين المرادين
هذا او قد يمنع قولهم ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر
لزم عجزه ويقال لا نسلم ان مخالفة احدهما للاخر وارادة ضد
ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك لان
الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرطه ككون الجسم في
هذا الحيز حال كونه في حيز اخر مجاب بان الممكن
في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما
ذكرتم انما هو الاجتماع اعني كون الجسم في ان واحد في حيزين فكذا
ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين
ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل ما ذكرتم لازم

في

في الواحد اذا وجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة
امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا
عدم القدرة بناء على تقيد القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه
قوله والملازمة عادية ان قلت كون الملازمة عادة لا يستلزم
كون الحجة اقناعية لان العلوم العادية كالعلم بحال الغيبة عن جبل
عهدناه حجرا بانه الان حجر داخلة في العلم الماخوذ فيه عدم احتمال
النقيض ولذا اجيب عن ايراد خروجه لاحتماله مع انه
علم بان الاحتمال فيه بمعنى انه لو فرض للعقل خلافه لم يكن فرض
محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بان الواقع الان خلاف
ذلك الممكن فرضه فقد اثبتوا فيه الجزم والمطابقة والموجب
اعني العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وذلك معنى العلم
القطعي فهو حاصل لنا بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة
لان العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين
في مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للاخر في كل
جليل وحقير بل تابى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر

فكيف بالالهين وقد اخبر سبحانه بذلك بقوله ولعلى بعضهم
على بعض قلت هو كما تقول وقد صرح به الشارح في
الكلام على المعجزة من هذا الشرح وفي غيره من كتبه وكانه هنا
بنى كلامه على منع اطراد العادة بذلك كلما بحيث يستحيل خلافه
فيها وقد صرح الامدي بان تلك الملازمة ليست خارجه عن
مسالك الظن وهو ايضا مقتضى ما في شرحي الشارح للتلخيص
والله اعلم قوله الخطابيات نسبة الى الخطابة وهي عند
اهل الميزان قياس مولف من مقدمات مقبوله وهي الماخوذة
ممن يعتقد فيه كالاوليا والعلما او مظنونه وهي ما يحكم بها
اتباعا للظن او منهما ويقابلها عندهم البرهان وهو القياس
المولف من المقدمات اليقينيه سوا كانت اوليات او محسوسات
او تجربيات او حدسيات او غيرها منها قوله لجواز الاتفاق
قيل عليه ان الاتفاق والتواطؤ على استمرار هذا النظام
المشاهد محال لاستلزامه المحال فانه اما ان يكون مع قدرة
كل من الالهين على الامتناع عما يريده الاخر فيلزم امكان تخلف

مراد كل منهما عن ارادته فيكون عاجزا او مع قدرة احدهما
فيلزم امكان عجز الاخر او لا مع قدرة واحد فيلزم امكان عجزهما
واللوازم مستحيلة انتهى وفيه نظر لان تلك المحالات انما هي
لوازم لوجود الالهين لا لاتفاقهما من حيث هو اتفاق فانه فهو
ممكن وجايز لانه لا يلزم من فرض وقوعه على ذلك التقدير
محال من حيث كونه واقعا وان امتنع لاستحالة معروضه لما ذكر
من الدليل ونحوه كسائر الاثار والاحوال التي يمتنع مصدرها
وموضوعها يتصف صدورها عنه وقيامها به بالامكان
وان امتنعت في الخارج ونفس الامر من حيث توقفها عليه قوله
لانتفا لحاصل هذا السوال انا ندعي ان الملازمة قطعية ونقول
ليس المراد بالفساد الخروج بالفعل او بالامكان عن هذا النظام
المشاهد بل عدم التكون والوجود والمعنى عليه لو وجد صانعان
لامكن ان يتمانعا في الافعال فلا يكون واحد منهما صانعا لمنع
الاخر اياه مما قصد اليه فلا يوجد مصنوع لاستحالة وجود اثر دون
موثر وتقرير الجواب ان انتفا المصنوع مبني كما
ذكر على ان امكان التمانع يستلزم عدم الصانعين للممانعة وذلك

فاسد لجواز الاتفاق والحق ان امكان التمانع لا يستلزم اي من حيث
بطلانه لكونه محالا الا لعدم تعدد الصانع لان امكان التمانع كما
سبق لازم للتعدد واستحالة اللازم ملزوم لاستحالة الملزوم
وعدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفا المصنوع لجواز ان يوجد
باحد الصانعين ابتدا هذا محصله وعند التامل فيه يظهر سقوط
ما قيل من ان المدعي في السوال ليس هو ان امكان التمانع بمجرده
يستلزم انتفا المصنوع بل عدم تعدد الصانع وهذا صحيح ومن ان
الشارح يناقض كلامه في ملزوم عدم التعدد فانه جعلها ملزومه
امكان التمانع وقدم في صدر البرهان مما يقتضي انه عدم ذلك
الامكان ومن انه جعل عدم تعدد الصانع لازما لامكان التمانع
اللازم للتعدد فاقتضى ان عدم التعدد لازم للتعدد هكذا وقد
قرر في شرح المقاصد الملازمة بوجه اخر فقال لو تعدد الاله
لم يكن السما والارض لان تكوينهما اما بمجموع القدرتين او بكل
منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال
القدرة واما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين ولما

الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح قيل ويرد عليه ان الترديد اما على
تقدير فرض التمانع فحينئذ يرد منع الملازمة لجواز الاتفاق عقلا
واما على الاطلاق فيمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها
لا ينافي في تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى
مدخل كما في افعال العباد عند الاستاذ وكذا امكن اختيار
الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر مثلا ويمكن ان
يقال ايضا في التوجيه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا
عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع
لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شي من الاشيا فاذا فرض
التعدد يلزم ان لا يكون يمكن شي من الاشيا حتى لا يمكن التمانع
المستلزم للمحال **قوله** على انه يرد الجواب السابق مبني على الظاهر
المتبادر من ارادة عدم التكون بالفعل ومعنى هذا الجواب
انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير
وانتفا اللازم على اخر **قوله** فان قيل مقتضى كلمة لو لغة ان
حرف لو انما تقتضي ان انتفا الثاني في الماضي بسبب انتفا الاول

كما تقول لو جئتني اكرمتك فيفيد ان تخلف اكرامك بسبب انتفاء
مجيئه فلا يفيد في الاية الا ان انتفا الفساد في الزمن الماضي
بسبب انتفا التعدد فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين
معتبرين لكن تعلل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان
تحقق الانتفا الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفا
الثاني قوله وقد يشتبه على بعض الاذهان وقع هذا
الاشتباه للامام ابي عمرو ابن الحاجب وكثير من المتاخرين ٥
فاعترضوا قول النحاة ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول بان
الشرط ملزوم للجزا وانتفا الملزوم لا يوجب رفع التالي قال
الشارح ونحن نقول ليس معنى قول النحاة لو لامتناع الثاني لامتناع
الاول انه يستدل بامتناع الاول على امتناع الثاني حتى يرد
عليه ان انتفا الملزوم لا يدل على انتفا اللازم بل معناه انها
للدلالة على ان انتفا الثاني في الخارج انما هو بسبب انتفا الاول
مضي لو شا لهداكم اجمعين ان انتفا الهداية انما هو بسبب
انتفا المشية يعني عندهم تستعمل للدلالة على ان علة انتفا مضمون

الجزا في الخارج هي انتفا مضمون الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفا
الجزا ما هي الا ترى ان قولهم لولا لامتناع الثاني لوجود الاول نحو لولا علي
لهلك عمر معناه ان وجود علي سبب لعدم هلاك عمر لا ان وجوده دليل
على ان عمر لم يهلك قال واما ارباب المعقول فقد جعلوا لو وان ونحوهما
اداة للتلازم دالة على لزوم الجزا للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما
ولهذا صح عندهم استثنا عين المقدم منهم يستعملونها للدلالة على ان العلم
بانتفا الثاني علة العلم بانتفا الاول ضرورة انتفا الملزوم بانتفاء
اللازم من غير التفات الى ان علة انتفا الجزا في الخارج ما هي لانهم انما
يستعملونها في القياسات لاكتساب العلوم والتصديقات ولا شك ان
العلم بانتفا الملزوم لا يوجب العلم بانتفا اللازم بل الامر بالعكس قال
واذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة اكثر لكن قد تستعمل على
قاعدتهم كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الاية لظهور ان الغرض منه
التصديق بانتفا تعدد الالهة لا بيان سبب انتفا الفساد قوله تصرح
بما علم التزاما اي من قوله والمحدث للعالم هو الله اذ هو كما سبق علم للذات
الواجب الوجود فلا يتوجه ان كون محدث العالم واجب الوجود لم يلزم

من نفس كلامه حتى يلزم منه قدمه **قوله** ليس بمستقيم قدما المتكلمين
قد يريدون بالترادف التساوي **قال** الشيخ ابو المعين في التبصرة
الايمان والاسلام من قبيل الاسما المترادفة فكل مومن مسلم وبالعكس
ثم بين لكل مفهوما على حدة كما سياتي حكايته في مباحث الايمان **قوله**
للقطع بتغاير المفهومين فان مفهوم الواجب شي يكون وجوده من ذاته
ومفهوم القديم ما لا ابتدا لوجوده **قوله** هو الله تعالى وصفاته لوجوب
الوجود ينافي الاحتياج فلا يستقيم القول بوجوب الصفات لذواتها لان
كل صفة محتاجة الى موصوفها وما يقال من ان وجوب الوجود معناه عدم
الاحتياج في الوجود الى شي وصفات الله تعالى كذلك اذ هي موجودة ازلا
وابدا لا ان يكون الموجود عينا قايما بنفسه غير محتاج الى شي لمردود
اما اولا فلان الصفات محتاجة في وجودها الى موجد على ما سياتي
واما ثانيا فلان معنى لا احتياج الى الغير في الوجود ان يكون ه
بالذات دون ملاحظة الغير ليست كافية في الوجود وان لم يكن ذلك
الغير فاعلا ومن ثم كان المركب محتاجا الى جزيه فلم يكن واجبا واما ثالثا
فلان الوجوب الذاتي ينافي الحاجة مطلقا في ذات الواجب وكل صفة

حقيقية

حقيقيه متمكنه من ذاته وصفة اضافيه كما ليه لها كذا في شرح التجريد
فكل يحتاج الى غيره في ذاته كجزيه او صفة متمكنه من ذاته كشكل
او حيزا وفي صفة لها اضافة ما كعلم او عالمية فهو ممكن وفي شرح
المقاصد ان الحال في الشي تفتقر اليه في الجملة سوا كان حلول جسم في
مكان او عرض في جوهر او صفة في موصوف **قال** والافتقار
الى الغير ينافي الوجوب هذا وسياتي في الشرح حمل كلام هولا على معنى
صحيح لكنه يابا دليلهم المذكور هنا **قوله** ثم اعترضوا اي على
انفسهم وانت خبير بان لزوم اتصاف الصفات بالبقا مترتب على
اتصافها بالقدم دون خصوص الوجوب فيرد الاعتراض على المذهبين
قوله ببقا هو نفس تلك الصفة كالعلم مثلا علم للذات فيكون به
عالما وبقا لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقا الله تعالى بقا له وبقا
للبقا ايضا وهذا كالجسم يكون كاينا بالكون والكون يكون كاينا بنفسه
والمراد بالنفسية هنا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي لما يقطع
به من ان مفهوم البقا مغاير لمفهوم العلم مثلا ولما سياتي في التكوين
من ان مراد القايلين بان التكوين عين المكون هو انه امر اعتباري

يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول فلا يرد ما قيل من ان البقا
مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه نعم يلزم القول ببقا
الاعراض لامكان تفسير بقايها بما ذكر فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى فيهما
ايضا ولو لم لما صح ان يقال في العرض وجد فلم يبق علم ان البقاء معنى
وراء مفهوم عنه بخلاف الصفة عن مانع له كما لا يخفى ويتوجه ايضا
ان يقال لم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو
نفسه قادرا بقدرة كذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود
لا بحسب المفهوم والاعتبار **قوله** مناف للتوحيد قيل فيه يعني
التوحيد هو التصديق والاذعان بان الله منفرد عن الاضداد ٥
والانداد لا عن المعاني فانما ينافيه تعدد الاعيان الواجبات لا تعدد
الصفات مع ذات واحدة وفيه نظر لما علمت من ان حقيقة التوحيد
انما هو اعتقاد عدم الشريك في الالوهية ووجوب الوجود والالوهية
بمعنى هو عدم المسبوقية بالغير **قوله** وفيه رفض لكثير من القواعد
منها ان الباري ليس بموجب فان فيما ذكر رفضا له لان القديم لا يستند
الى الفاعل المختار كما سبق ومنها ان علة الاحتياج الى المؤثر انما هي

الحدوث وان كل ممكن محدث مسبوق بالعدم وان القديم ما لا ابتدا
لوجوده والحادث ما وجد بعد ان لم يكن **قوله** بان محدث العالم
الى آخره لا يخفى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث للعالم يكفي في ٥
الاستدلال على كونه حيا عالما قادرا مريدا لامتناع الايجاد ممن انتفى
عنه واحد منها فاعتبار النمط البديع والنظام المحكم انما هو لبداهة
الحكم ومعناه ان تصور الواجب بعنوان انه محدث على هذا الوجه
يحيل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما قيل من انه يفهم
ان اتصاف محدث العالم بهذه الاوصاف بديهي وليس كذلك
نعم يرد ما يقال انه يحتمل ان ما حدثه بالوسط المختار الصادر
عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره الا
اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ويندفع
بان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن ٥
القديم بالايجاب وما يقال من ان دلالة الاحداث على وجه
الاتقان على السمع والبصر ممنوعة لان العلم بالمسموع والمبصر
كاف في ذلك الاحداث بناء على ان السمع والبصر صفتان غير العلم

كما هو مذهب الاشاعرة هذا او النمط محركا الطريقة والبديع الغائق
في كل شي والنظام مصدر نظم اللولو اذا جمعه في سلك والمحكم
المتقن والنقوش جمع نقش وهو تلوين الشي بلونين او الوان ٥
قوله على ان اضدادها تقايض وفي العبارة اشارة الى ان سوق
هذه المقدمة للاستيناس والتقوية لانها من المقدمات القاصرة
عن درجة البرهان لتوقف المقصود بها على بيان ان العمى مثلا
ضد للبصر لا عدم ملكة له وان المحل لا يخلو عن الشي وضده ٥
وكلاهما ممنوع قوله وبعضها مما لا يتوقف اي كالسمع والبصر
وشمول العلم والارادة والقدرة قوله ونحو ذلك اي كالحيوة
والقدرة والارادة قوله ولانه يمتنع هذا ما ذهب اليه
الشيخ ابو الحسن ومن تبعه من محققي الاشعرية وبه قال النظام
والكعبي وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقا الاعراض سوى
الحركات والازمنة والاصوات قوله وهو محال هذا ما اتفق
عليه اكثر العقلا وذهب الفلاسفة الى الجواز واليهم يرجع الضمير
الاتي في قوله نعم تمسكهم قوله وهذا مبني الاشارة لدليل امتناع

البقا

البقا اي ما ذكر من الدليل مبني على ان بقا الشي معنى موجود في نفسه
زايد على وجود ذلك الشي حتى تكون عرضا وهو ممنوع لجواز ان يكون
امرا اعتباريا يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر قوله وحقيقة
الوجود اي فليس معنى زايدا عليه حقيقيا بل اعتباري هو عبارة عن
استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني مثلا اعني كون الشي
مستمر الوجود فيه قوله وان القيام هو الاختصاص الناعت هو
ان يختص الشي باخر اختصاصا يصير به ذلك الشي نعتا للاخر والاخر
منعوتا به كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الما بالكوز ٥
وتحقيق ان معنى القيام هذا دون ذلك امران الاول
ان ذلك التفسير غير مطرد في التحيز فانه وصف للجوهر قايم به
وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا لكان ذلك التحيز مشروطا ٥
بنفسه ان قلنا بوجوب التحيز القايم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم
التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز او يتسلسل ان قلنا
بتعدده الثاني واليه اشار في الشرح انه غير مطرد في
صفات الباري سبحانه ايضا فانها قايمة به من غير شايبة تحيز نعم

يمكن ان يدفع هذا بان ذلك التفسير انما هو لقيام العرض كما مر وصفاته
تعالى ليست اعراضا ولذا احكموا ببقائها **قوله** وان انتفا الاجسام
الي آخره يريد ان العلم ببقاء الاعراض سيما القائمة بالنفس كالعلوم
والادراكات بمنزلة العلم ببقاء الاجسام من غير تفرقة فان كان
ضروريا كما قطعتم به غير ملتفتين الى احتمال تجدد الامثال فكذا
العلم ببقاء الاعراض يكون ايضا ضروريا فيثبت بقاؤها ضرورة
ويسقط ما ذكرتموه لكونه استدلالا في مقابلة الضرورة وليس
القصد الي قياسها في البقا على الاجسام حتى يرد الاعتراض بانه تمثيل
بلا جامع **قوله** بسرعة الحركة وبطئها اي فانهما عرضان قائمان
بالحركة دون الجسم بدليل انها توصف بهما ولا يوصف بهما الجسم
ما لم يلاحظ حركته **قوله** وذلك امارة الحدوث اي لان المتركب
والمتحيز محتاج الي ما تركب منه والي حيزه والاحتياج مناف للوجوب
كما مر **قوله** وارادوا به الماهية الممكنة اي فيلزم من كون الواجب
عندهم جوهرا امكانه وزيادة وجوده علي ماهيته مع ان وجوده
عين ذاته عندهم **قوله** واما اذا اريد بهما اي ما سبق ذيل المنع

اطلاق الجسم والجوهر بمعناهما السابق فان اريد بالجسم ما يقوم بذاته
وبالجوهر الموجود لا في موضوع امتنع ايضا اما عند من يري ان اسما
الله تعالي توقيفية وهو مذهب الاشعرية ومن وافقهم فلعدم
ورود الشرع بها وقد صاحبه ايهام النقص من جهة تبادر الفهم
الي المتركب والمتحيز عند اطلاقهما عليه ومن جهة ذهاب المجسمة والنصارى
الي اطلاقهما عليه بالمعني الذي ينزه الله تعالي عنه واما عند غيرهم
كالمعتزلة والكرامية والقاضي ابي بكر منا فلذلك الايهام **قوله**
قلنا بالاجماع اي الفعلي فانهم اطبقوا على اطلاق هذه الالفاظ
عليه تعالي ولم ينكر ذلك احد منهم فدل على جوازه قيل انه قد ورد
اطلاق القديم في رواية ابن ماجة لحديث التسعة والتسعين
قوله وفيه نظر هو راجع الي منع ترادف الالفاظ المذكورة
للقطع بتغاير مفهوماتها والي منع كون المرادف واللازم ماذونا
فيه بالاذن في مرادفه وملزومه لانهما قد يكونان موهمين للنقص
كما يوهمه العارف المرادف للعالم لاشعاره بسبق الجهل وخالق
القردة والخنازير اللازم لقولنا خالق كل شي **قوله** مثل صورة

انسان قيل فيه تنبيه على ان الصورة والشكل بمعنى واحد هو
الهيئة التي يكون عليها الجسم **قوله** بمعنى انه ليس محلا للكميات المتصلة
الى اخره الكم قسم من اقسام العرض وهو منه ما يقبل القسمة لذاته
ثم هو اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا الثاني ٥
المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات
والاول المتصل وهو اما ان يكون قارا لذات اي مجتمع الاجزا في
الوجود او لا الثاني الزمان والاول المقدار فليتامل **قوله**
وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا فرق بينهما بانه يعتبر في
التجزي كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض
قوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو صرح به السكاكي حيث
قال واما ما فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس
عندك وجوابه انسان او فرس ونحو ذلك وكما قاله الشارح السؤال
عن الماهية والحقيقة نحو ما الكلمة اي اي اجناس الالفاظ هي ٥
والاقتصار على هذا المعنى لانه الذي يتعلق به تعالى فلا يرد ان ما قد
يسال بها عن الوصف نحو ما زيد [illegible] يريد ان المراد بالجنس

في قولهم اي جنس هو انما هو اللغوي لا المنطقي واهل اللغة يعدون
النوع الحقيقي مثل البشر جنسا فلا يلزم ان يكون تحته افراد متمايزة
بالفصول المقومة حتى يلزم من مجانسة الباري تعالى تركبه من جنس
وفصل **قوله** يسمونه المكان تفصيل المذاهب في معناه ان يقال
المكان اما ان يكون هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين وقد مر ذكره في
الشرح واما ان يكون البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد
الحال في الجسم عليه في اعماقه واقطاره فاما موجود وهو مذهب
افلاطون ومن تبعه واما موهوم وهو مذهب المتكلمين وطريق
الحصر ان يقال الجسم لما وجب ان يكون بكليته في مكانه مساويا له
لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم ولا منقسما في جهة لاستحالة
كونه محيطا بالجسم عليهما فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها
والاول هو السطح والثاني هو البعد ثم البعد اما ان يكون امرا
موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم او امرا موجودا
او يجب ان يكون مجردا اذ لا يجوز ان يكون ماديا قايما بالجسم اذ يلزم

من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام هذا ما عليه اهل العلم
واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشي من النزول
فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهوى المحيط به قوله
عند القائلين بوجود الخلا حقيقة الخلا هو كون الجسمين بحيث
لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما وقد منعه اصحاب السطح وفرقة
من اصحاب البعد الموجود وجوزه المتكلمون والفرقة الاخرى ٥
لكن جعله المتكلمون بعدا مفروضا موهوما ممتدا في الجهات
صالحا لان يشغله جسم ثالث وجعل الفرقة بعدا متحققا فاتفق
الحكما على منع الخلا بمعنى البعد المفروض فالبعد عند المجوزين له
نوعان امتداد قايم بالجسم كالبعد القايم بالمتمكن وامتداد قايم
بنفسه او موهوم وعند اصحاب السطح له النوع الاول فقط ثم
الخلاف انما هو في الخلا داخل العالم اما خارجه فمتفق عليه عندهم
لا نزاع بينهم فيه الا في التسمية بالبعد فانه عند الحكما عدم محض
ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه وعند المتكلمين
بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم قوله فيلزم

قدم الحيز هذا الوجه مبني كما في شرح المقاصد على وجود الحيز
وهو خلاف مذهب المتكلمين قوله فيكون محلا للحوادث اي
لان الحصول في الحيز من الاكوان وهي من الموجودات العينية ٥
بالاتفاق فيسقط ما قيل من ان التحيز وصف اعتباري وحدوث
مثله يجوز قوله فيكون متناهيا اي لان عدم تناهي الابعاد
باطل ثم التردد انما هو على سبيل الفرض لبطلانه البطلان على ٥
جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشي على حيزه ونقصانه
عنه قوله او نفس الامكنة كما في الدار بين الدارين فانها علو ٥
بالاضافة الى ما تحتها وسفل بالقياس الى ما فوقها قوله لان الزمان
عندنا الزمان عند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به
متجدد مبهم ازالة لابهامه ومن ثم تعاكس التقديرية بحسب علم ٥
المخاطب فيجاب من سال متى قدم زيد بطلوع الشمس اذا كان عالما
بطلوعها ومن سال متى طلعت الشمس بقدوم زيد اذا كان عالما ٥
بقدومه هكذا ذكر في المواقف والمقاصد وغيرهما ويرد عليه انه
جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون امرا موجودا

لا موهوما كما هو مذهبهم وان تحدد مدة البقا ومبدا الابتدا اذا
بقي مدة وهو واحد بعينه وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية
كما في الطوالع وغيره فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شي
وذلك الشي هو الذي يجمعهما فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث
بل هي عارضة لها مقيسة الى ما يقع فيه والحاصل ان اصحاب اهل
هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس
التوقيت عندهم **قوله** وعند الفلاسفة عن مقدار حركة الفلك
هو قول ارسطو ومن تبعه منهم وهو المشهور ولذا اقتصر الشارح
عليه وذهب بعض متقدميهم الى انه جوهر مجرد يقبل ممكن وهو
مذهب افلاطون ومن تبعه وقيل واجب لا يقبل العدم لذاته
وقوم منهم الى انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل كما ان الزمان
محيط بها واخرون الى انه حركة الفلك لانها قارة كما ان الزمان
غير قار **قوله** بعضها يغني عن بعض اي لما بينهما من الترادف
كالمتبعض والمتجزي او اللزوم كنفي الصورة ونفي الكيفية وكسلب
الحدود وسلب التناهي وكسلب التركب مع سلب التجزي ثم الضمير

هذا

هنا راجع الى ما نظر الى معناها ومثله الضمير في ذكرت **قوله**
على ما اشرنا اليه اي في كل صفة سلبية مما سبق **قوله** من ان معنى
العرض بحسب اللغة وجه ضعفه وضعف الاخر من بعده ان
هذه المطالب يقينية واوضاع اللغة لا توجب اليقين فيجوز
منع ان ما ذكر معنى العرض والجوهر والجسم بل معنى العرض
ما يقوم بغيره ومعنى الجوهر الموجود لا في موضوع ومعنى
الجسم ما يقوم بذاته **قوله** اما ان يتصف الى اخره وجه ضعفه
ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتها ولا يلزم من تعدد
موصوفها تعدد الواجب والقول بان الوجوب منها ممنوع لانه
امر اعتباري يعبر عنه بامتناع العدم فليس من صفات الكمال
الا ان يعتبر عمومها لكل ما يفيد كمالا اوان لزوم النقص والحدوث
للجملة من نقص الاجزاء ممنوع لجواز قيام الصفة الواحدة من صفات
الكمال بالمجموع من حيث هو مجموع لا لكل جزء **قوله** وهي مسوقة هي
في موضع الحال من الضمير في بعضها اي والحال انها مسوقة لا يفيد
بعضها مدحا وكمالا لا يفيده البعض الاخر ولا يوهم نقصا سلم

سلم عن ابهامه غيره ولا تدل المحدثات عليه دون الاخر فيفتقر
ذلك البعض من تلك المستوية الذي فرض ان الذات عليه
الى مخصص له دون ما عداه لاستحالة الترجح بدون مرجح ٥
ويدخل ذلك البعض تحت قدرة الغير لاحتياجه الى المخصص
فيكون حادثا لافتقاره الى ذلك الغير الحادث فيلزم ان يكون
الواجب محلا للحوادث وهو محال وذلك ان تجعل ضمير يفتقر
وما بعده للواجب وهو الاوفق لقوله في شرح المقاصد كغيره
واما ان يتصف بالبعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته وجه
الضعف بعد تسليم ما ذكر من الاستوا مع لزوم الافتقار
الى المخصص سوى ذاته **قوله** لانها تمسكات ضعيفة قيل هو
متعلق بمبني المقدر بعده لا من قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ
وهو غلط والصواب انه متعلق بالنفي بنفسه عند من يجوز تعلق
الجار بحروف المعاني كما قال ابن الحاجب في قوله تعالى ما انت بنعمة
ربك بمجنون ان الباء متعلقة بالنفي ومتعلق بفعل دل عليه
النفي المذكور عند من يمنع ذلك وهو المشهور والتقدير هنا انتفى

بنا ما ذكر على ما ذهب اليه المشايخ لانها تمسكات ضعيفة اذا ٥
اعتمد عليها طالب فاظهر له خللها انحلت عقيدته وضعفت
واذا احتج بها معلل هان على الطاعن نقضها واتسع له المجال
في القدح فيما علل بها زعما من الطالبين والطاعنين ان تلك المطالب
اليقينية مبنية على هذا الشبه الضعيفة **قوله** واحتج المخالف
بالنصوص الظاهرة الى اخره منها في الجهة قوله تعالى يخافون
ربهم من فوقهم اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح
اليه وفي الجسمية قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وفي ٥
الصورة حديث البخاري ان الله خلق ادم على صورته وفي الجوارح
قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ويبقى وجه ربك **قوله** والجواب
ان ذلك وهم محض يريد ان الجزم بالانحصار في قسمي المنفصلة ٥
المذكورة انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة لكونها فيما ليس
بمحسوس ومدعي الضرورة فيه مكابر واشتبه عليه الوهميات
بالاوليات كيف وليس تركبها عن الشي ونقيضه او المساوي لنقيضه
واطبق اكثر العقلا على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني

اولاجسم ولاجسماني **قوله** والادلة القطعية الى اخره اشارة
الى الجواب عن النصوص بانها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات
عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها لان الظني لايعارض القطعي
ثم اما ان يفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها
جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الجلالة في **قوله**
تعالى وما يعلم تاويله الا الله وذلك داب السلف واما ان
يؤول تاويلات مناسبة لما عليه الادلة العقلية سلوكا للطريق
الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم كما هو جيري
الخلف فيؤول الفوقية بالتعالي في العظمة لا في المكان وصعود
الكلم بقبوله وعروج الملائكة اليه بالرقي الى محل عبادتهم اياه
ومجيه تعالى بمجي امره والصورة بالصفة من العلم وغيره او الضمير
للاخ واليد بالقدرة والوجه بالذات **فان قيل** اذا كان
الدين الحق نفي الجهة فما بال الكتب السموية والاحاديث النبوية
مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوتها من غير ان تقع في موضع منها تصريح
بالنفي كما صرحت بوجود الصانع ووحدته وصفاته والمعاد والحشر

واكدت غاية التاكيد مع ان هذا ايضا حقيق بذلك لما تقرر
في فطرة العقلا مع اختلاف الاديان والاراء من التوجه الى
العلو عند الدعا ورفع الايدي الى السما **اجيب**
بانه لما كان التنزيه عن الجهة تقصر عنه عقول العامة حتى يكاد
يجزم بنفي ما ليس في جهة كان الانسب في خطابهم والاقرب
الى صلاحهم ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف
الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات
الحدوث وتوجه العقلا الى السما ليس من جهة اعتقادهم انه
فيها بل لانها قبلة الدعا اذ منها تتوقع الخيرات والبركات
وهبوط الانوار ونزول الامطار وثم الصنع بفتح المعجمة
وسكون الموحدة العصبة كلها او وسطها والاحكم من الاحكام
وهو الاتقان **قوله** فظاهر اي والا لتعدد الواجب **قوله**
في البداية فلو اثبتنا العلم لوهنا لمجرد الربط لا الامتناع كما في
قول الشافعي القدرية اذا سلموا العلم خصموا **قوله** وقد صرح
اي قبيل الكلام السابق والغرض من حكاية هذا التصريح التنبيه

على انه مناقض لقوله فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه
ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق ما سيجيء في
الشرح **قوله** وما نقوله الاشعرية هو من تتمة كلام ابي المعين **قوله**
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل طرف من حديث اخرجه مسلم من رواية
ابي هريرة **قوله** برفع التعدد اي ملاك من اوصاف النبي كونه ليس
غير نفسه وكونه شاغلا لحيزه **قوله** نقص وافتقار الى مخصص اشارة
الى دليل عموم العلم لكل مفهوم وعموم القدرة لكل ممكن وهو ان ٥
المقتضي للعالمية والقادرية هو الذات والمصحح للمعلومية ذوات
المعلومات وللمقدورية الامكان ونسبة الذات فيهما الى الجميع سوا
فيجب عموم الصفتين لان القصر على البعض تخصيص بدون مخصص
مع انه يستلزم النقص للجهل بما له قابلية العلم او العجز عما له قابلية
القدرة ولما كان هذا الاستدلال مبنيا في القدرة على ما ذهب
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشي وانما هو نفي محض لا امتياز فيه
ولا تخصص خلافا للمعتزلة ولا مادة له ولا صورة خلافا للحكما والا
لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون البعض كما تقوله

الجسم لجواز ان تكون خصوصية بعض المحدث ومادته الثابتة المتميزة مانعة
من تعلق القدرة به ولجواز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر
ومعترضا في العلم بما يقال انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل للتعلق
كالممتنعات بالنسبة الى القدرة فقدمه الشارح بان النصوص القطعية
ناطقة بمقتضاه وشاهدة له تقوية وتثبيتا ومن ثم قال في شرح المقاصد
الاولى التمسك بها **قوله** لا كما زعم الفلاسفة المراد جمهورهم فقد ذهب
بعض متقدميهم الى انه لا يعلم شيئا اصلا **قوله** لا يعلم الجزئيات اي
على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير
المعلوم يستلزم تغير العلم والا لزم الجهل والتغير على الله تعالى محال
في ذاته وصفاته اما علمه اياها على وجه كلي اي من حيث انها غير متعلقة
بزمان كعلمه بان القمر يتحرك كل يوم كذا او ان في وقت كذا خسوفا فثابت لانه
علم مستمر قبل الوقوع وبعده والجواب انما ذكر من لزوم
التغير فيه انما هو بنا على تفسيره بالصورة وهو ممنوع لان العلم عندنا
اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير
نفس العلم وعلى الثاني اضافته وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة

موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جاير **قوله** ولا يقدر على اكثر من
واحد قاله الفلاسفة الالهيون بنا على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه
اثران وذلك الواحد عندهم هو العقل الاول والجواب المنع
واعلم ان الفلاسفة يثبتون القدرة على معنى صحة فعله وتركه لقولهم
بالايجاب يعني كونه قادرا عندهم هو انه ان شا فعل وان شا لم يفعل
كما هو ايضا ثابت عند غيرهم الا انهم ذهبوا الى ان مشية الفعل
الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات
الكمالية لها فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يرد ان مذهب الفلاسفة
الايجاب والقدرة تنافيه **قوله** انه لا يعلم ذاته نقله في الابكار
والمواقف في الفرق عن المعمرية اصحاب معمر بن عباد السلمي من المعتزلة
قوله النظام هو ابراهيم بن سيار من شياطين القدرية طالع كتب
الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة **قوله** والبلخي هو كما في شرح
المقاصد ابو القاسم المعروف بالكعبي قال لا يقدر على مثل مقدور
العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم
تتماثل الحركتان واحتج بان مقدور العبد اما طاعة او معصية

او عبث وذلك على الله تعالى محال والجواب انها اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الينا اما فعله تعالى فمنزه عنها **قوله** وعامة المعتزلة هو مذهب
الجبائيين ومن تبعهما قالوا لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين
لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة واللازم باطل لامتناع
المؤثرين على اثر واحد والجواب منع الملازمة بنا على ان
قدرة العبد ليست مؤثرة ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما لا بكل منهما
قوله يدل على معنى زايد اذ لو كان مفهوم كونه عالما مثلا نفس ذاته
لم يفد حمله على ذاته لكونه حمل الشي على نفسه بمثابة قولنا ذاته ذاته
فتعين زيادته عليها اذ لا احتمال للجزئية قطعا وفيه نظر لانه لا يفيد
الا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ولا كلام فيها واما زيادة
ما صدق عليه هذا المفهوم وعلى حقيقة الذات فلا نعم لو تصور مفهوم
الذات والوصف بحقيقتهما وامكن حمل الوصف على الذات دون حمل
الذات عليها حصل المطلوب ولكن انى ذلك التصور **قوله** وليس
الكل الفاظا مترادفة التعرض لهذه المقدمة لتوقف تعدد الصفات
عليها **قوله** يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له ان اراد اقتضا ثبوت

الماخذ في نفسه بحسب الخارج كما يشعر به تعريفهم الا انه عليه بناء على
امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى منقوض بمثل الواجب والموجود
فان الوجوب امر اعتباري كما مر وكذا الوجود بناء على مذهب الشيخ وهو
الحق ان وجود كل شيء عينه وان اراد انه يقتضي ثبوته لموصوفه بمعنى
اتصافه به لم يتم المطلوب وهو تحقق الصفات في الخارج واجيب
باختيار الاول ولا نقض لان اهل اللغة لا يفهمون من نحو عليم وقدير
في المشاهد ثبوت الصفة ذات التحقق في الخارج فيحمل تلك الصفة
في حق الباري على ذلك على ما يليق به بخلاف الواجب والموجود اذ لا يفهمون
من الوجوب والوجود الا صفة ليس لها تحقق خارجي وفيه نظر لان
العرف في فهم اهل اللغة ممنوع كيف وهو يتضمن دعوى انهم فهموا من
الواجب والموجود غير ما وضعا له **قوله** فانه محال ظاهر اي لاستلزامه
ثبوت المشتق بدون المشتق منه فان قيل معنى قولهم عالم لا علم
له لا علم صفة حقيقية كما في واحد لا وحدة له فلا يلزم ما ذكر اجيب
بانه يأباه قولهم بان له عالمية لا علما وقولهم علمه عين ذاته وعالميته
زائدة لان العالمية ليست صفة حقيقية ايضا **قوله** وقد نطقت

النصوص كقوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله اي متلبسا
بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا ليلزم كونه منزلا فيحتاج
الى تاويله وقوله تعالى ان القوة لله ان الله هو الرزاق ذو القوة
قوله ودل صدور الافعال اورد ان المدلول انما هو اضافة ه
هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية **قوله** التي
هي من جملة الكيفيات والملكات التي وصف للقدرة ويجوز ان يجعلها
الذي نعتا للعلم وكذا حكم كل مذكر ومؤنث احتيج الى ايقاع صفة
بعدهما يجوز ان يكون بصيغة التانيث جريا على المؤنث وبصيغة التذكير
جريا على المذكر ثم عطف الملكات على الكيفيات عطف خاص على عام لان
الملكة كيفية راسخة في النفس **قوله** ولا يمكن الى آخره يقال عليه ليس
معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا لها صفة وبها يتحدان حقيقة ليلزم ه
ما ذكر من المحالات بل ان ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات
وصفة معا فذاته حقيقة العلم باعتبار انها مؤثرة بذاتها لا بصفة
زائدة عليها كما في ذواتنا ومرجع ذلك اذا حقق الى نفي الصفات ه
مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها **قوله** الكرامية

بتشديد الراء على المشهور وقيل بتخفيفها مع فتح الكاف كحذام وقيل
مع كسرها فرقة من المشبهة نسبت الى ابي عبد الله محمد بن كرام **قوله**
لاستحالة قيام الحوادث هو علة للنفي السابق ولقوله في المتن ازلية
قوله هو قايم بغيره اي بمعنى انه تعالى خلقه في الشجرة او غيرها مما
يريد تعالى منظهر الكلامه **قوله** في كلام المتقدمين المراد به كلام
من حكي عنه فيما مر ان الواجب والقديم مترادفان على ما سبق **قوله**
اشار الى الجواب لما كان مبني لزوم قدم الغير وتعدد القدما لاثبات
الصفات انها موجودات قديمة متعددة مغايرة لذات الواجب كان
حق الجواب ان يقول المصنف وهي لا هو ولا غيره وليس كل منها غير
الاخرى لينتفي من ذلك اللازم تعدد القدما لان الصفات حينئذ
ليست متعددة في نفسها ولا مع الذات بنا على ما ذكروه من ان التعدد
فرع التغاير بالمعنى الاتي كما انتفي منه بما ذكره قدم الغير لانها ليست
غير الذات لكنه اشار الى الجواب بمنع التعدد بين الذات والصفات
لكونه فرع تغايرهما فعلم منعه بين الصفات ايضا اذ ليست متغايرة
ويمكن ان يكون وجه الاشارة ان الغرض الاصلي ههنا انما هو بيان

مدخل

حكم الصفات لا الجواب عن دليل المخالفين ولذا ذكر قوله لا هو ولا انه لا
له في الجواب **قوله** فلا يلزم قدم الغير اي لان الصفات ليست مغايرة
للذات ولا تكثر القدما لانها ليست متغايرة على ما مشى عليه الشارح
في تفسير مراد المتن حملا لكلامه على ما اشتهر بينهم من ان التغاير ملزوم
التعدد ويمكن حمله على انه لا يلزم قدم الغير وان لزم التعدد فيسقط
السوال الاتي ويرجع الجواب الى ان المحذور انما هو تعدد قدما ٥
متغايرة اي بذلك المعنى وهو غير لازم بل اللازم مطلق التعدد
وهو غير محذور فيوافق ما سياتي في الشرح من ان الاولى ان يقال
اي في الجواب ان المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات
وكان في تعبيره بالاولى اشعارا بهذا الحمل **قوله** لكن لزمهم ذلك
اي القول بالقدما المتغايرة يعني الذوات القديمة لزوما بينا
لا يتخلف عنه العلم باللازم وذلك اللزوم من قولهم باستقلال ٥
الاقانيم اذ لا يخفى ان لزوم الذاتية للاستقلال من اجلى البديهيات
فيسقط ما قيل من ان اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام لان
لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا كما اشار اليه في المواقف حيث قال في

جواب شبهة من يلزمه الكفر ولا يعلم به لو قلتم انه كافر على ان قوله تعالى
وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلاثة شاهد صدق كما في شرح المقاصد على انهم كانوا يقولون بالهة
ثلاثة **قوله** التي هي الوجود والعلم والحياة ذهبوا الى ان الله تعالى
جوهر واحد ثلاثة اقانيم وعنوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة
وزعموا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت
بناسوته بطريق الامتزاج عند بعضهم وبطريق الاشراق عند
وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار المسيح هو الاله عند فرقة
ثالثة فلزمهم جهالات منها تجويز الانتقال على الصفات ومنها اقتصارهم
على العلم والحياة دون القدرة وغيرها ومنها جعل الواحد
ثلاثة **قوله** ولقائل ان يمنع هو سوال وارد على كلام المصنف تبعا
لكلام غيره من المشايخ على ما سبق بيانه من ان التعدد والتكثر يوقع
التغاير بمعنى جواز الانفكاك موقوفان عليه يلزم من انتفائه
انتفاؤهما فيمنع ذلك التوقف مستندا بمراتب الاعداد فانها
متعدده ولا تغاير بينها وبان اهل السنة مجمعون على تعدد

الصفات ولو توقف على التغاير لما اجمعوا عليه **قوله** من الواحد والاثنين
العدد هو الكم المنفصل على ما مر ويفسره علماء الحساب بما ينافي نصف
مجموع حاشيتيه القريبتين او البعيدتين اذا كانتا متساويتين على السوا وبما يكون
مربعه زائدا على مسطح طرفيه بقدر مربع احد الفضلين فالواحد ليس بعدد
لانه لا انفصال فيه وليس له حاشيتان فكلام الشارح مبني على التغليب
او على تفسيره بما يقع في العد كما قيل ايضا وليس هذا التفسير بالمساوي
كما توهم لان العد غير محتاج الى البيان **قوله** مع ان البعض جزء من
البعض اعترض بما اتفقوا عليه من ان كلا من المراتب انما يتالف من وحدات
مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات لا خمستان مثلا فقال
ارسطو ان العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة لامكان
تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد اي فانك اذا
تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون
شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها لا يمكن انفكاكه عنها واجيب
بان انضمام وحدتي الاثنين مثلا من جملة وحدات العشرة لا يخرجها

عن كونهما بعضا من العشرة لا يتصور انفكاكه عنها وهو ظاهر السقوط
مما تقدم **قوله** واما في نفسها فهي ممكنة **قيل** ان القول بامكان
الصفات باطل نشا من توهم الاحتياج في قول بعض المشايخ ان ه
الصفات محتاجة الى الذات بمعنى الاحتياج الى موجد وليس كذلك
بل المراد به ان اختصاصها بالذات الاختصاص الناعت وليس معنى
الامكان الاحتياج بل جواز العدم والوجود ولا يجوز العدم على
الصفات انتهى وظاهره القول بالوجوب الذاتي وانت خبير مما سبق
بانه مناف للتوحيد وانه يمتنع وصف الصفات به لافتقارها الى ه
الذات للمحالى **قيل** والقول بانها غير محتاجة في وجودها الى ه
موجد جهالة بينه **قوله** ولا استحالة في قدم الممكن الى اخره
اشارة الى دفع ما اسلفه من ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم
ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم بتخصيص قولهم بما لا يكون
مقتضى الذات اما ما تقتضيه الذات و توجبه فلا امتناع في قدمه
بل لا يجوز حدوثه لان ما بالذات لا يتخلف **قوله** واجاب به عنه
منفصل عنه نقل في شرح المقاصد ان استناد الصفات عندهم

يثبتها انما هو بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار ليلزم
كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وان ه
ما ثبت من كون الواجب تعالى مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته
وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان
ينبغي ان تخص بغير صفاته انتهى وقد يعترض بان الايجاب نقص ينافي
وجوب الوجود ودعوى انه كمال في الصفات مشكل على ان مثل
هذه التخصيصات في الاحكام العقلية مما يستبعد جدا كما اعترف
به ويمكن ان يختار صدورها بطريق الاختيار ولا يلزم الحدوث
ولا التسلسل لان تقدم القصد الكامل على الايجاد يجوز ان يكون
كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان بخلاف
الناقص كقصدنا الى افعالنا او يقال علة الاحتياج الى المؤثر انما
هي الحدوث لا الامكان فصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى
ذاته لا يكون اثارا له فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار و بتعين
الايجاب وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وهذا اصح في ه
شرح المقاصد في مباحث العدم وكلامه هنا ظاهر فيه وبالجملة ه

فالادب ان لا توصف الصفات بامكان ولا يقال انها اثر ولا ان لها
موثرا لايهام ذلك حدوثها بل الانسب ان يقال انها واجبة للذات
بمعنى انها لازمة لها لزوما لا يقبل الانفكاك اصلا فالذات اقتضت
وجود نفسها على ماهي عليه من صفات الكمال ونعوت الجلال **قوله**
والكرامية الي نفي قدمها فيه تغليب فانهم قالوا بقدم المشية كما
سياتي وتقدم الكلام وفسروه بالقدرة على التكلم مع ذهابهم
الى ان المولف من الحروف المسموعة حادث قايم بذات الله تعالى وانه
قول الله لا كلامه **قوله** والاشاعرة الي نفي غيريتها الضمير للصفات
الحقيقية لان الكلام فيها فيسقط الاعتراض بان الاشعري انما
قال ذلك في بعض الصفات وهي التي يمتنع انفكاكها اما غيرها فمنها
عنده ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غير الذات وهي كل
صفة كانت اضافة محضة كالمعية والقبلية **قوله** فان قيل
الى اخره هذا السوال مبني على المشهور من ان الغيرية نقيض الهوهو
بمعنى ان الشي بالنسبة الى الشي ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق
فغيره بحسب المفهوم ان كان بحسبه وبحسب الذات والهوية ان كان

بحسبهما

بحسبهما ونقريره ان يقال ما ذكرتم من ان الصفات ليست عينا
ولا غيرا يستلزم في الظاهر المتبادر رفع النقيضين وبما كونها
عينا وكونها غيرا كما لا يخفى وفي الحقيقة الجمع بينهما بمعنى الحكم عليها
بانها عين مثلا وبانها ليست بعين لان نفي الغيرية صريحا يتضمن
اثبات العينية وكل من ذلك الرفع والجمع محال فلزومه محال ۞
وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الغيرية نقيض الهوهو حتى يمتنع الواسطة
فيلزم من ارتفاع احدهما ثبوت الاخر بل هي عبارة عن كون الموجودين
بحيث يصح وجود احدهما مع عدم الاخر فيجوز اختلاف موجودين
في المفهوم وامتناع عدم احدهما فلا يكون واحد منهما عين الاخر
ولا غيره كالصفة مع الذات والمختار عند الاشاعرة كما في شرح
المواقف انها عبارة عن كون الموجودين بحيث يجوز انفكاكهما في حيز او
عدم واليه رجع الشيخ الاشعري عن التعريف السابق لما اعترض عليه
بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز
عدم احدهما مع وجود الاخر فان العدم ينافي القدم قيل واشار الى
نحوه في الشرح بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما فاراد بجواز الانفكاك

اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز وقد فسر في شرح المقاصد
ذلك الجواز بالاعم المذكور وقال فتخلل الجسمان ولو فرضنا كونهما
قديمين فانهما ينفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الاخر
انتهى ومنه يستفاد انه ليس المراد بالانفكاك في الحيز مجرد ان
يكون احدهما في حيز والاخر لا في حيز كما توهمه بعضهم والا لما دخل
الجسمان القديمان وقد يقال لا حاجة الى التعميم لشمول ما ذكر
لانه فرضي ولا نقض بالفرضيات كما مر والا لفسد التعريفان لان
كلا منهما لا يشمل الالهين المفروضين مع انهما غيران **قوله** والعدم
على الازلي محال **قيل** لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز
ظاهرا لم يتعرض له والا لجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير
كاف **قوله** كذا ذكره المشايخ عهدتهم الوثقى ان قولنا ليس في
الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا
مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احاد العشرة واوصاف
الدراهم وخالفهم في ذلك الجمهور واجابوا عما استندوا اليه
بان المراد بالغير فيه فرد اخر من نوعه كانسان غير زيد وعدد

فوق العشرة والالزم ان لا يغاير زيد ابوه هذا ولا يخفى عليك
ان اسنده لا لهم السابق يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة ليست
غير الموصوف مطلقا سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انما ادعوا
ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه
غيره **قال** الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن وعامة الاصحاب
الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود وما هي غيره وهي
كل صفة امكن مفارقتها للموصوف وعلى هذا مشى الشارح حيث
قال بخلاف الصفة المحدثة **قوله** وفيه نظر حاصله ان ما ذكروه
من التعريف فاسد العكس ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين
لان العالم مع الصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما وكذا العرض
مع المحل وفاسد الطرد ان اكتفوا بجانب واحد لصدقه على الجزء مع
الكل وعلى الذات مع الصفة **وفيه** ان الانتقاض بالعالم مع
الصانع مبني على ان المراد صحة الانفكاك بحسب الوجود والعدم وهو
ظاهر الشرح لانه لم يتعرض للانفكاك في الحيز في شيء من التفريع
وغيره او على تعميم الانفكاك على الوجه الذي سبق انه المختار وهو

ما في المواقف اما على ما تقدم من حمل كلام الشارح عليه من ان المراد
ما يعم الانفكاك بحسب الوجود والحيز فلا اذ يجوز ان يتفك الصانع
في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع وان الانفكاك
بالذات مع الصفة مبني ايضا على ما دل عليه اسند لا لهم السابق
من ان الصفة ليست غير الموصوف مطلقا اما على ما اعتمده الشارح
عنهم فلا لان الصفة الحادثة غير الذات والقديمة لا توجد الذات
بدونها ولا يكفي مجرد الامكان الذاتي هنا وقد اجيب عن
اصل الاعتراض بان المشايخ لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز
ان لا يكون احدهما قائما بالاخر او بمحله ولا متقوما به فيدخل
العالم مع الصانع وهو ظاهر وكذا العرض مع المحل لجواز ان
لا يكون قائما به بان ينعدم مع بقا محله ويخرج الصفة مع الذات
لان الصفة قائمة بها والصفات لان بعضها قائم بمحل البعض
الاخر والجزء مع الكل لان الكل متقوم به ورد بانه تعميم للتعريف
احص من المعرف لبيان به ومثله ما لا يلتفت اليه في التعريفات
لعكسه لانه حمل لها على خلاف ما يتبادر منها من غير قرينة على انه

يرد عليه الاعراض اللازمة لانها لا تعدم مع بقا المحل **قوله** وان
كان محالا اي وان كان ذلك المفروض **قوله** مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل المراد الجزئيان لان الكليين ليسا موجودين في
الخارج فلا يكونان غيرين كسائر المعدومات **قوله** وكالعلة مع
المعلول فيه تنبيه على فساد قول السائل والعالم قد يتصور
موجودا الى اخره اذ المتصور مع اضافة كونه معلولا للصانع باطل
وبدونها غير مفيد لان وصف الاضافة معتبر عنده **قوله**
فان قيل لم لا يجوز الى اخره هو ما ذكره في المواقف وقال لا غبار عليه
وحاصل جوابه ان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة
واليد من زيد كما اورده في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادي المحمولات
كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد
فتامله **قوله** بحسب الوجود اي بان يصدق كل من الموضوع والمحمول
فيه على ذات واحدة **قوله** والتغاير بحسب المفهوم ليفيد لا بد من
عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان
الناطق ناطق واهمله الشارح لانه معلوم كما سبق اول الكتاب

قوله سوى جعفر بن حارث كذا في النسخ بثا مثلثه والف بعد الحاء وصوابه جعفر بن حرب بالموحدة والقصر كما في نسخ التبصرة والمواقف وغيرهما **قوله** وان تكون العشرة كذا وقع ايضا في النسخ وهو تصحيف فصل والصواب كما في نسخ التبصرة ولن تكون العشرة بدونه ولا فتقار ذلك العطف الى تقدير كان يقدر وجاز ان تكون العشرة بدونه ه وهو مع ما فيه من التمحل منقوض باللازم فانه غير عند المعتزله ولا يمكن ان يوجد الملزوم بدونه **قوله** قال في شرح المقاصد لان مغايرة الشي للشي لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه **قوله** ينكشف المعلومات اى بها يمتاز المدركات عند تعلق تلك الصفة بها امتيازا قديما ان كان ذلك التعلق قديما وهو التعلق بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستحدث وحادثا ان كان حادثا وهو التعلق بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الان او في الزمان الماضي فلا اشكال في توقيت الانكشاف بالتعلق كما زعم نعم صيغة الانفعال قد توهم الوضوح بعد الخفا على غير الوجه السابق فلو عبر بالامتياز ونحوه لكان اولى **قوله** يؤثر

في المقدورات معناه عند مثبتي التكوين عندهم ومعناه عند النافين له ايجادها او اعدامها بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال كما هو راي بعضهم او بمعنى انها تحدث لها تعلقات بحسب المواقف كما جزم به الشارح فيما سياتي فتعلقات القدرة كلها قديمة على الاولين وحادثة على الثالث واعلم ان قدرة الله ه سبحانه لا توصف بالتناهي ذاتا لانه من خواص الكم والقدرة بحسب ذاتها من الكيف وان تعلقها غير متناه بالقوة وان تناهي بالفعل ه ومعناه انها لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراه وان كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيا وكذا القول في ساير صفات الله تعالى الا العلم فان تعلقاته القديمة غير متناهية بالفعل ايضا **قوله** والسمع والبصر اتفق المسلمون على ان الله تعالى سميع بصير لكن اختلفوا في معنى السمع والبصر فذهب جمهور الاشاعرة والمعتزله والكرامية الى انهما صفتان مغايرتان للعلم وزعم القايلون بان ادراك الحواس نفس العلم انهما نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما والى هذا ذهب الكعبي وابو الحسين وحكما الاسلام فاثبتوا للمسموعات والمبصرات

تعلقا للعلم بها قبل حدوثها بحيث يحصل لها حالة ادراكية تناسب ٥
تعقلنا اياها وتعلقا اخر له بها بعد حدوثها بحيث يحصل حالة ٥
ادراكية تناسب ابصارنا اياها وسماعنا لها وخصوا العلم من حيث
هذا التعلق باسم السمع والبصر فسقط عنهم ما قيل من ان العلم ٥
بالمسموع حاصل قبل وجوده بخلاف السمع فلا يتحدان وانما لم يوصف
بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها **قوله** ولا يلزم
الي اخره هو جواب شبهة تقريرها لو كان السمع والبصر قديمين لزم
كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار
بدون المبصر **قوله** يوجب تخصيص احد المقدورين اي لان ٥
الضدين نسبتهما الي القدرة سوا وكل واحد منهما فرض وقوعه بها
فان نسبته الي الاوقات كلها سوا فلا بد لتخصيصه بالوقوع في وقت
معين دون ضده ودون سائر الاوقات من مخصص والا لزم
ترجح احد المتساويين وليس ذلك المخصص القدرة لاستوا نسبتها
اليهما والي الاوقات كلها ولا العلم لانه تبع للوقوع بمعني ان العلم
بوقوع شي في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لا انه ظله وحكايته

عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذا المخصص
امر ثالث وهو الارادة فان قيل الارادة من حيث هي
ارادة نسبتها الي الضدين والي الاوقات سوا فيعود الكلام فيها
ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك بل هي صفة تعلقها
باحدهما او وقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا تحتاج
الي ارادة اخري لانتقال صحة ذلك ذلك الجانب في ذلك الوقت
ويمتنع الاخر فيلزم الايجاب لانا نقول وجوب الشي بالاختيار لا ينافي
الاختيار بل يحققه كذا قاله الشارح وصاحب المواقف وغيرهما وفيه
علي ما اشار اليه شارحه ان ما ذكروه من ان الوجوب المترتب علي ٥
الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعني ان شا فعل وان شا لم ٥
يفعل لا القدرة المنافية للايجاب وهي صحة الفعل والترك **قوله**
وكون تعلق العلم تابعا اي لان العلم التصديقي بالوقوع فرع ٥
الوقوع كما سبق بيانه وبه يندفع قول الحكما التابع انما هو العلم ٥
الانفعالي التابع لوجود المعلوم مثل ان نستفيد الصورة العقلية
من الموجود في الاعيان لا الفعلي الذي كلامنا فيه وهو ان نستفيد صورة

المعلوم الى العالم مصير سببا لوجوده في الاعيان كما نعقل شكلا ثم نجعله
موجودا نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون علمه بما في الفعل من
المصلحة مرجحا له فانا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك
العلم الى العمل وليس ذلك ترجح وقوع الفعل ويجاب اخذا
من الابكار وغيره بان رعاية الحكمة غير لازمة في فعله تعالى فلا يجوز
ان يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا له **قوله** على من زعم ان المشية
قديمة فيه تعريض بالكرامية فانهم ذهبوا الى ان المشية صفة واحدة ازلية
تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة
بتعدد المرادات **قوله** وعلى من زعم الى آخره تفسير الارادة في فعله
تعالى وفعل غيره بما ذكر هو احد النقلين في شرح المقاصد عن الكعبي
وكثير من معتزلة بغداد والنقل الآخر عنهم ان ارادته تعالى لفعله هو
علمه به ولفعل غيره هو الامر به وعلى هذا اقتصر في شرحي التجريد والطوالع
عن الكعبي وكذا في المواقف عنه الا انه عبر بالعلم بما في الفعل من المصلحة
وحكى ايضا القول بان معنى ارادة الله تعالى لفعله كونه غير مكره ولا ساه
عن النجار **قوله** انه ليس بمكره ولا ساه لا يعترض بانه يوجب ان يكون الجماد

مريدا الا انه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى نعم يرد ان هذا المعنى
لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اريد ان الفعل يصدر
عن الذات على هذا الوجه فهو قول بالايجاب **قوله** ولو شاء لوقع هو كلام
على التحقيق لا الالزام فلا يتوجه منع الملازمة بناء على ان المشية انما هي
الامر وهو لا يستلزم الوقوع **قوله** يجد من نفسه معنى اي مغاير المدلول
لفظ الخبر مثلا لانه واحد لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف
الاوضاع والاصطلاحات وذلك المدلول يتغير فان قولك زيد
وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام عبارات عن معنى واحد
وهي مختلفة المدلولات وغير المتغير مغاير لما يتغير **قوله** اذ قد
يخبر الانسان عما لا يعلمه هذا ما اعتمد عليه القوم في الاستدلال
وقد اعترضه بعض الشارحين بانه انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني
لا للعلم المطلق المفسر بحصول المعنى في العقل لان امكان الاخبار
عما لا يعلم كذلك ممنوع اذ كل عاقل يتصدى للاخبار يحصل في ذهنه
صورة ما اخبر به قال على انه لا يتم في علم الله تعالى لانه منزه عن الاخبار
عما لا يعلمه واستدل هو بان الكلام النفسي يلزمه قصد الخطاب اما مع
النفس او مع الغير دون العلم وتحقيقه ان الشك في وقوع النسبة

يتصور الاطراف والنسبة ولا يحد ذلك المعني ما لو يقصد الاخبار فان ه
قصد الاخبار وحده مع استمرار تردده فليس ذلك المعني شيا من العلوم
اما التصورية فلانتفا كلها واما التصديقية فلتحققه بله ولهما
لكن امر عبده الي اخره اي فانه يامره ولا يريد ان يفعل بل يريد عدمه ليظهر
عذره عند من يلومه بضربه **قال** في شرح المواقف واعترض
عليه بان الموجود هنا صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيها اصلا كما لا
ارادة قطعا انتهي **قيل** والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية
والانكار مكابرة **قوله** علي ما اشار اليه الاخطل الشعرا اربع فرق
جاهليون كزهير وامرئ القيس ومخضرمون ادركوا الجاهلية والاسلام
كحسان بن ثابت ولبيد واسلاميون وجدوا في صدر الاسلام كالفرزدق
والاخطل ومولدون محدثون كالبحتري وابي تمام والثلاثة الاول
يستدل باشعارهم دون الرابعة وحكمة التصريح باسم هذا الشاعر
التنبيه علي ان قايل هذا البيت ممن يحتج بشعره **قوله** زورت في
نفسي مقالة هو طرف من خبر سقيفة بني ساعدة في الخلافة اخرجه ه
البخاري في كتاب الحدود وغيره بلفظ وكنت زورت مقالة اعجبتني
الي اخره **قوله** والدليل علي ثبوت صفة الكلام اي الذي ثبتت

مغايرته العلم والارادة بما سبق فلا يرد ما قيل من ان الاجماع والتواتر
انما يدلان علي ثبوت صفة الكلام لا علي كونه مغايرا للعلم والارادة **قوله**
الاجماع وتواتر النقل عن الانبيا هذا الكلام يدافع ما سبق في الشرح
قبيل الكلام علي التنزيهات من ان الكلام مما يتوقف ثبوت الشرع عليه
وقال في التلويح ان من الاحكام ما هو خطاب بما لا يتوقف علي الشرع
كوجوب الايمان بالله تعالي ووجوب تصديق النبي لان ثبوت الشرع ه
موقوف علي الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلي التصديق
بنبوة النبي بدلالة معجزاته فلو توقف شي من هذه الاحكام علي الشرع
لزم الدور انتهي وهو ايضا صريح في ذلك التوقف **وما قيل**
من ان هذا المنقول عن التلويح غير مرضي للشارح لانه تعقبه بقوله ه
ولقايل ان يمنع توقفنا الشرع علي وجوب الايمان ونحوه الي اخر كلامه
فالاعتراض باطل اذ لا تدافع في المرضي عنده غلط منشاؤه قلة التامل
فان غرض الشارح من ذلك التعقب انما هو منع توقف الشرع علي وجوب
الايمان الذي بني عليه صاحب ذلك المتن ما ذهب اليه من ان وجوب
الايمان لا يتوقف علي الشرع لا منع توقفه علي الايمان نفسه كما صرح بذلك

حيث قال ولقايل ان يمنع توقف الشرع علي وجوب الايمان ونحوه ونوقف
التصديق بثبوت الشرع علي الايمان بالله تعالي وصفاته وعلي التصديق
بالنبوة ودلالة المعجزة لاتقتضي توقفه علي وجوب الايمان والتصديق
غايته انه يتوقف علي نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولامناف
لتوقف وجوب الايمان ونحوه علي الشرع كما هو المذهب عندهم من ان
لا وجوب الا بالسمع انتهي وغاية ما يمكن في التوفيق ان يحمل الكلام الذي
يتوقف ثبوت الشرع عليه علي اللفظي ولا يخفي ما فيه **قوله** ان الله تعالي
متكلم فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالي امر
بكذا او نهي عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فيثبت ٥
المدعي وقد يتوهم ان صدق النبي موقوف علي تصديق الله اياه بالاخبار
عن كونه صادقا فيلزم الدور ويجاب بان التصديق انما هو اظهار المعجزة
علي وفق دعواه لا الاخبار المذكور **قوله** من غير قيام ماخذ الاشتقاق
اي فيثبت صفة الكلام لان قيام ماخذ الاشتقاق بالذات يستلزم
قيامها **قوله** وفي هذا رد علي المعتزلة لو سلم المعتزلة قيام الماخذ
نعم اولوه باتحاد الكلام فعدلوا عن الظاهر واللغة من غير ضرورة

اذ المتبادر والقاعدة اللغوية ان المتحرك مثلا من قام به الحركة لا من
اوجدها كما سياتي **قوله** ومع ذلك هو قديم هذا قول الحنابلة والحشوية
كما في شرح المقاصد وغيره اما الكرامية فقايلون بحدوثه كما سبق بيانه
قوله وذلك فيما لا يزال هذا ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد بن كلاب
القطان وعزاه الامدي في الابكار لطايفة كثيرة من المتقدمين وقد
اعترض عليه بان وجود الجنس مجردا عن انواعه غير معقول وبان التغير علي
القديم محال واجيب بان تلك الانواع اعتبارية اي عوارض له ٥
يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات فالمراد انه امر واحد يعرض له
التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وبالجملة فالاصح
خلافه وان الكلام متنوع في الازل بتنزيل المعدوم الذي سيوجد ٥
منزلة الموجود والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب ٥
التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي كثرته
ازلية بحسب تعلقاته **قوله** وذهب بعضهم هو الامام الرازي كما في
شرح المقاصد وغيره **قوله** فانا نعلم اختلاف هذه المعاني اي اختلاف
لوازمها وصدق المشترك بينها علي خاص منها من حيث خصوصه لا يستلزم

صدق خاص اخر عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب
فلا يلزم من صدق الكلام على واحد منها صدق باقيها عليه قوله لا يوجب
الاتحاد على ان الخبر قد يؤول بالامر بفهم معنى المخبر به او بالنهي عن الغفلة
ونحوها فيكون رد غيره اليه محض تحكم لوجود الاستلزام بين الجميع قوله
فان قيل الى اخره هذه شبهة من قبل المنكرين للكلام القديم الازلي ٥
وحاصل جوابها تفريعا على الاصح السابق هو ان السفه والعبث انما يلزم
لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون
طلبا للفعل ممن سيكون ويصير اهلا له فلا كما في طلب التعلم من ولد
اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم
باوامره ونواهيه كل مكلف اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت
الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا وان الاخبار انما يلزمه الكذب
لو اتصف في الازل بزمان من الازمنة وليس متصفا وقد يقال
ان الموجود في النفس قبل الوجود انما هو العزم على الطلب اما نفس الطلب
وحقيقته فلا شك في كونها سفها وان انتفا السفه انما هو الخطاب ٥
الصريح للمعدوم قوله لئلا يسبق الى الفهم فان استعمال القران في

اللفظي اشهر من استعماله في النفسي وكلام الله بالعكس حديث
القران كلام الله اسنده صاحب مسند الفردوس من رواية رافع بن
خديج وحذيفة وعمران وانس بلفظ القران كلام الله غير مخلوق فمن قال
غير هذا فقد كفر زاد انس فاقتلوه قوله بين الفريقين منا اهل السنة
والمعتزلة قوله على اختلاف بينهم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم
ومن تبعه ان القران من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء
ان ما خلق برقمه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانما
هو ما قراه القاري وخلقه الباري من الاصوات المتقطعة والحروف
المنتظمة وان معنى كونه متكلما انه موجد لتلك الاصوات والحروف
وذهب الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ٥
ويوجد بنظم الحروف وبكتبها ويبقى عند الكتابة والحفظ ويقوم
باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع ذلك فهو واحد فمعنى
كونه متكلما انه موجد لتلك الاشكال في اللوح المحفوظ وان لم
يقراه قاري قوله والاصح اي بحسب اللغة لانه اللازم على تقدير
ان المتحرك في اللغة من وجد الحركة قوله وتحقيقه الى اخره محصل

جواب المصنف ان المراد بالمكتوب المحفوظ الى آخر الاوصاف هو المعنى
القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه
مجازا او وصفا للمدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان
وحفظته منه وكتبته بيدي وما ذكره الشارح تحقيق للمقام يظهر
به جواب آخر هو ان الموصوف بما ذكر ليس هو القرآن بالمعنى القديم
بل بمعنى اللفظ الدال عليه فان القرآن يطلق ايضا عليه بالاشتراك
او المجاز المشهور قوله وجعلوه اسما للنظم والمعنى المراد المعنى
القديم لا بمعنى اللفظ الدال عليه كما يلوح من عبارة التلويح وكما
يستفاد مما سيأتي في تقرير ما وقع في عبارة بعض المشايخ قوله
واما الكلام القديم له التفات الى ما تضمنه الكلام السابق اي قد علم مما
تقدم ان الكلام المؤلف من الحروف مسموع بالآذان واما الكلام
القديم فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع قياسا على الرؤية
فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت ونقل
موافقته على ذلك عن ابي القاسم الصفار من الحنفية وهو اختيار
الامام حجة الاسلام رحمه الله تعالى قوله لكن لما كان الى آخره

هو اشارة الى جواب سؤال يرد على مذهب ابي منصور تقريره اذا اريد
بكلام الله تعالى المعنى القديم واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة
او اريد به المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل كلسان
او النبي فكل واحد منا يسمع ذلك فما وجه اختصاص موسى عليه السلام
بانه كليم الله وتقرير الجواب ان الله سبحانه اكرم موسى فافهمه كلامه
بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه فخص باسم الكليم لذلك
واجيب ايضا بانه خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف
المعتاد قوله فان قيل كان منشأ هذا السؤال ما سبق من ان
كلام الله هو ذلك المعنى وانه مجاز في النظم المؤلف الدال عليه
حذرا من الاشتراك قوله ووضعه لذلك يريد انه وضعه
اللفظ المؤلف باعتبار كونه دالا على المعنى القديم المدلول الاصلي
للكلام وصفا حقيقيا يدل به على ذلك المؤلف بنفسه فبواسطة ذلك
الوضع لم يصح النفي واتصف النظم بالاعجاز ونحوه وبالنظر الى
ملاحظة تلك العلاقة اطلق ذلك البعض عليه انه مجاز ولا يخفى ان
الوضع للفظ المؤلف لم يجر معه المعنى القديم فلا يرد ما قيل من ان

اعتبار العلاقة تشعر بكونه منقولا لا مشتركا فيكون مجازا في المنقول
عنه وهو باطل ثم هذا الحمل مخالف للمشهور من كلام الاصحاب وهو
علي ما نقله في شرح المقاصد ان ليس اطلاق كلام الله تعالي علي هذا
المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعني انه دال علي كلامه القديم حتي لو
كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالي لكان هذا الاطلاق بحاله
قوله وذهب بعض المحققين المراد به صاحب المواقف فانه ذكر ذلك
في مقالة افردها في تحقيق كلام الله تعالي وما ذهب اليه هو ما اختاره
ابو الفتح محمد الشهرستاني في كتابه نهاية الاقدام قال السيد
ولا شبهة في انه اقرب الي الاحكام الظاهرية المنسوبة الي قواعد
الملة **قوله** اسم اللفظ والمعني اعترض عليه بان كلام الله ان كان اسما
لذلك الشخص القائم بذاته تعالي يلزم ان لا يكون ما قراناه كلامه ٥
تعالي بل مثله مع انا نقطع بان ما يقراه كل واحد منا هو القران
المنزل بلسان جبريل وان كان اسما لنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه
علي ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وهو باطل
وان جعل وضعه من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كما في

وضع اسماء الاشارة يلزم ان يوصف كلامه تعالي بالحدوث ايضا ٥
حقيقة لانه صادق حينئذ حقيقة علي ما يقراه كل واحد منا وذلك
باطل ايضا فلا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد ٥
الخاص **قوله** ليس بمرتب الاجزاء استشكل الفرق حينئذ بين قيام علم
وعمل ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء **قوله** وهو جيد لمن
يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف لا استحالة في ذلك وقياس الغائب
علي الشاهد غير مفيد **قوله** ويفسر باخراج المعدوم المراد مبدا
هذا الاخراج كما اريد من سائر الالفاظ السابقة لا كما قيل ان
هذا تفسير للصفة الازلية باثرها الحادث كما صرح به في قوله وهو
تكوينه للعالم وان امكن حمله علي ما تقدم **قوله** يمتنع قيام الحوادث
بذات الله لم يتعرض هنا لاحتمال قيامها بذات غيره لظهور بطلانه
لان صفة الشيء لا تقوم بغيره وان تعرض له فيما سياتي لاستلزامه
شيئا آخر **قوله** لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه المراد لجاز اطلاق
كل اسم مشتق يقدر هو علي ما اخذ اشتقاقه كالمسود والمحمر وغيرهما
وجوابه ان ذلك الجواز ان اريد به العقلي فمسلم ولا نم

قوله وان اريد به الشرعي فممنوع لتوقفه على الاذن او عدم الايهام
فيلزم التسلسل جوابه انه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين بمعنى
انه ليس وصفا حقيقيا زائدا عليه كما في نظائره من بقاء البقاء ووجود
الوجود وامكان الممكن وغيرها وبالجملة ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا
قوله ويلزم منه اي من لزوم التسلسل المحال استحالة تكون العالم لانه
موقوف على التكوين الملزوم لذلك التسلسل المحال قوله فيكون كل جسم
خالقا اذ لا معنى للخالق مثلا الا من قام به الخلق قوله ومبنى هذه
الادلة اطلقها مريدا بها ما عدا الثاني منها كما لا يخفى ووجه ابتنائها
على ما ذكر اما الاول فلان الذي يمتنع قيامه بذات الله تعالى هو الموجود
بعد العدم اما ما لا وجود له وتجدد كالاضافات والسلوب ونحوها
فلا لكونه موجودا مع العالم بعد ان لم يكن معه وغير موجود مع كل
حادث عند عدمه واما الاخير فلان المفتقر الى الايجاد والموجد
والمحل انما هو المتحقق الثابت قوله على ان التكوين صفة حقيقية
هو ما ذهب اليه الشيخ ابو منصور واتباعه اخذا من قول الامام ابي
حنيفة في الفقه الاكبر وهو لم يزل ولا يزال باسمائه وصفاته الذاتية

والفعليه

والفعلية وقوله كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق
قوله والمحققون اي من الاشعرية وغيرهم وسياتي في الشرح ان
مذهبهم هنا هو التحقيق وعليه مشى صاحب المواقف وغيره قوله
بحدوث التعلق الانسب بالمتن التعليل بان الصفة الازلية تعلقت
بوجوده في وقت مخصوص كما اشار اليه ايضا في البداية حيث قال ان
التكوين في الازل ما كان لتكوين العالم به في الازل بل ليكون كل شي
كائنا به وقت وجوده على حسب علمه وارادته قوله وهذا التحقيق
ما يقال هذا المحكي هو خلاصة ما اشار اليه في البداية والعمدة وغيرهما
ردا للاستدلال السابق على سبيل الالزام وتوضيحه ان العالم اما ان
يتعلق عندكم معاشر الاشعرية بذات الله تعالى او صفة من صفاته
اولا فان لم يتعلق لزم التعطيل وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك التعلق
قدم ما يتعلق وجوده به او لا فان استلزمه لزمكم ايضا قدم العالم
فما كان جوابكم هو جوابنا وان لم يستلزمه انتفى الاشكال هذا جوابهم
الالزامي والجواب على التحقيق هو ما اقتصر عليه في المتن كما اشار الى ذلك
الشارح قوله وما يقال الى اخره هو اشارة الى ما وقع ايضا في البداية

وغيرهما من كتب مشايخهم في جواب ذلك الاستدلال ونصه فيها قلنا
متى سلمتم تعلق وجود العالم بالتكوين فقد سلمتم حدوث العالم اذ
القديم ما لا يتعلق وجوده بغيره وما تعلق وجوده بغيره فهو
حادث وحاصله منع الملازمة في قوله لو كان قديما لزم قدم
المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق الى اخره بمعنى
ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وهو غلط لشيوع ه
مثل ذلك الترديد توسيعا للدائرة لغرض الالزام كما ردد وجود
العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه مخالف
لما سبق حكايته من كلام المشايخ **قوله** بدليل لا يتوقف احتراز
عن دليل يتوقف على حدوث العالم لزوم الدور **قوله** ومن ههنا
اي من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه **قوله**
والا اي لو لم يكن مبني ما قيل على ان المراد بالقدم ما سبق عن المتكلمين
لم يصح لان الفلاسفة لا يقولون بقدم الهيولى مثلا بمعنى عدم ه
الاحتياج في التكون الى الغير ليتوجه الرد عليهم بما نص عليه **قوله**
والحاصل اي حاصل جواب المصنف **قوله** فلا يندفع اي الاستدلال

على الحدوث باستحالة تحقق التكوين بمعنى الاضافة بدون المكون
على تقدير ازلية التكوين بالفرق بينه وبين سائر الاضافات كالضرب
ونحوه اما اولا فلانه فرق في مقابلة الضرورة واما ثانيا فلانه
لا يعقل تحقق النسبة بدون المنتسبين **قوله** وهو غير المكون
هو كلام مستانف اشار به الى رد ما نقل عن الشيخ ابي الحسن وغيره
من ان التكوين عين المكون والتاثير نفس الاثر وجعله بعض
الشارحين من تتمة الجواب السابق في المتن وحمل الغير على المصطلح
فقال بعد ان ذكر ان حاصل الجواب منع امتناع تحقق التكوين
بدون المكون بناء على ان التكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة
لا عينها ما نصه ثم اشار المصنف الى تاكيد هذا المعنى بقوله وهو
غير المكون عندنا لصحة انفكاكه عن وجود المكون لتحققه في الازل
دون المكون فلو كان التكوين عين الاضافة لا مبدأها لما كان
غيرا عندنا لامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون على ما ذهب اليه
المشايخ من اثبات الواسطة بين العين والغير وليس بشيء لان صحة
الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم ومن ثم قال لو كان التكوين

، قديما لزم قدم المكونات وصحة في المكون لتحيزه دون التكوين
موجودة في الاضافة ايضا على ان عدم المغايرة لو كان عين الاضافة
ممنوع وامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون لا تقتضيه لانه لزوم
من جانب وهو غير كاف والا لم يكن العرض غير المحل والصفة
المحدثة غير الذات **قوله** لان الفعل يغاير المفعول الكلام
الزامي فان القايل بالعينية لا يجعل التكوين صفة حقيقية بل نسبة
واضافة او المراد بالفعل مبداه كساير العبارات المتقدمة وذكر
الضرب تنظير فيسقط اعتراض بعض الشارحين بان التكوين عند
المصنف ليس بفعل وقال لو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه
ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وهو
ايضا ساقط لما تقدم من ان عدم المغايرة لا يكفيه اللزوم من
جانب ومن ان الصفة المحدثة مغايرة للذات **قوله** فيكون
قديما مستغنيا عن الصانع اي لان وجوده من نفسه **قوله** اقدم
منه اي اسبق وجودا لان العالم حادث وحدوثه بالقياس الى
الصانع ويجوز ان يراد المعنى الاصطلاحي بان يلاحظ لزوم قدم

العالم ايضا فيكون معنى كون الصانع اقدم انه اقوى قدما واولى
به لانه قديم بدون تكوين **قوله** وبها واحد الضمير للخلق و
والسواد وتوضيحه ان يقال لو كان الخلق نفس المخلوق لكان السواد
مثلا عين الخلق ايضا فيكون اسود مثلا وخالقا اذ لا معنى للاسود
والخالق الا من قام به السواد والخلق **قوله** فان من قال ان
التكوين عين المكون هو قول الاشاعرة وجميع متكلمي الحديث كالائمة
والقلانسية ونقل عن عامة المعتزلة والنجارية **قوله** وبعض
المعتزلة المراد به الجاحظ الجبائي وابو هاشم وعبد الجبار ومن
تابعهم **قوله** دليل على كون صانعه قادرا مختارا اي بحكم الضرورة
والبديهة كما سبق بانه قبيل التنبيهات فيسقط ما قيل من ان هذا
الدليل موقوف على ابطال قول الحكما ان هذا النظام اوفق الوجوه
واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدا الكامل فحصر يرد احتمال
الواسطة كما تقدم هناك ايضاحه **قوله** بمعنى الانكشاف التام
بالبصر فيه تنبيه على ان الروية مضاف الى المفعول وتحرير لمحل النزاع
اذ لا امتناع للروية القلبية التي هي عبارة عن دوام استحضار اتصافه

تعالى بصفات الاكرام ونعوت الجلال المسمى عند الصوفية بمقام
الشهود ولا في رؤيا المنام على المذهب الحق ولا كلام لنا في استحالة
ارتسام الصورة او اتصال الشعاع **قوله** كما هو اي اثباتا مطابقا
للواقع **قوله** وذلك اي اذا نظرنا توضيح لان الرؤية انكشاف
تام بالبصر **قوله** جائزة في العقل اي لا على وجه الاحاطة والجهة
والمكان كالمشبهة والكرامية **قوله** بمعنى ان العقل الى اخره
هذا هو الامكان الذهني ولا نزاع فيه **قوله** وهذا القدر
ضروري لم يكتفوا به لانه انما يحسن في مقام النظر والاستدلال
دون المناظرة والاحتجاج قاله في شرح المقاصد **قوله** تقرير
الاول اقتصر منه على مسلك الوجود لانه العمدة في المسالك العقلية
وموطوئه الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر الائمة **قوله**
ضرورة انا نفرق بالبصر ان اراد انا نفرق برؤية البصر
للاعيان مثلا فمصادرة لان المدعي انها مرئية بالبصر وان اراد
باستعمال البصر اي بمدخلية فلا يفيد لان للبصر مدخلا في
الفرق بين الاعمى والاقطع مع انهما عدمي لان العدم ه

داخل فيه كالاولى الاعتماد في الاعراض على الضرورة وفي الاعيان
على ما يقال انا نرى الطول والعرض لانا نميز بين الطويل والعريض
والاطول وليس الطول مثلا عرضا قائما بالجسم لانه مركب من الجواهر
الفردة فان قام الطول بواحد منها لزم كونه اكبر حجما من جزء آخر
فيقبل القسمة وان قام باكثر لزم قيام العرض الواحد بمحلين فرؤية
الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم وهو ه
المطلوب هذا وفي كلام بعضهم جواب عن الايراد السابق لا يحتاج
الواقف عليه الى التنبيه على سقوطه **قوله** ولا بد للحكم المشترك
المراد به هنا صحة الرؤية المعبر عنها بالامكان وانما ثبت لها
ذلك لانها امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم فان الاعيان
والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولو لا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال ه
العدم لكان ذلك الاختصاص ترجيحا من غير مرجح وجب ان يكون
تلك العلة مشتركة والا لزم تعليل امر واحد وهو هنا تلك الصحة
بعلل مختلفة هي الامور المختصة اما بالجوهر واما بالعرض وهو

عير جايز **قوله** او الامكان لم يذكره في المقاصد وصاحب المواقف وغيرهما لان متعلق الرؤية هو ما يختص بالموجود والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم كسائر المفهومات العامة فكان ينبغي للشارح اسقاطه ايضا هنا **قوله** اذ لا رابع مشترك بينهما المراد نفي صفة مشتركة يتوهم كونها مصححة اي تصلح للعلية كما في شرح ٥ المقاصد فلا ورود للامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها لانها غير صالحة لاقتضائها صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا كما ان الامكان كذلك على ان النقض بتلك الامور من المنع الذي لا يضر المعلل لاستلزامه مدعاه فانها تستلزم صحة رؤية الواجب تعالى نعم يرد التحيز المطلق عن قيد ٥ الاستقلال او التبعية ووجوب الوجود بالغير والمقابلة فتامله **قوله** ولا مدخل للعدم في العلية قال في شرح المواقف لان ٥ التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم وذكر المدخل ليدخل العدمي المحض كالامكان والحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وما في مفهومه العدم كالحدوث بمعنى الوجود بعد العدم هذا وقد

زعم بعضهم ان الامكان مركب من الوجود والعدم وانه انتفى ٥ لانتفاء جزئه وهو غلط سرى من تفسيره بعدم ضرورة الوجود والعدم **قوله** ويتوقف امتناعه اي امتناع ان يرى وفيه اشارة الى رد الاعتراض بانا لا نسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في الواجب ايضا يلزم صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الممكن شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا منها ووجه الرد على ما في شرح المقاصد ان الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها لان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري **قوله** وكذا يصح ان يرى الى اخره هو اشارة الى جواب نقض تقريره ان ما ذكر من الدليل يستلزم صحة رؤية كل موجود حتى الطعوم والاصوات والعقد والارادات وانواع الادراكات وبطلانه ضروري وتقرير الجواب انا لا نسلم البطلان وانما امتنعت الرؤية لجريان العادة من الله بعدمها لا لاستحالتها فلا يمتنع عقلا ان نخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها **قوله** وحين اعترض بعضهم ان يقال ان الصحة عدمية

لانها الامكان وهو كما سبق عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم
فلا يستدعي علة لان العدمي لا حاجة به الي العلة فقولكم ان صحة الروية
لا بد لها من علة ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان علتها يجب ان يكون مشتركة
لان صحة الروية ليست امرا واحدا بالشخص بل بالنوع والواحد النوعي
قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار على انا نقول صحة روية
الاعراض لا تماثل صحة روية الاعيان اذ المتماثلان ما يسد كل منهما مسد
الاخر وروية الجسم لا تقوم مقام روية العرض وبالعكس اذ يستحيل
ان يري الجسم عرضا وبالعكس فلا يكون واحدا بالنوع ايضا سلمنا انها
تستدعي علة مشتركة لكن لا نسلم ان غير الحدوث لا يصلح علة لها لانها
عدمية فيجوز كون سببها كذلك سلمنا ان العدمي ليس بصالح لكن لا نسلم
ان الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما ذكره الشيخ من ان وجود كل
شي عين حقيقته ولا خفا في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن
وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس هذا وقد حمل بعضهم التسليم
الاول على تسليم ان الصحة ليست عدمية فاشكل عليه **قوله** فالعدمي
يصلح علة للعدمي تحكم بالمنافاة بينهما وانت خبير بعد التامل فيما قدمته

من التقرير بفساد ذلك الحمل **قوله** اجيب الي اخره تقريره انه ليس
المراد بالعلة ههنا ما يوثر في الصحة بل المراد كما دل عليه كلام امام الحرمين
وصرح به الامدي ما يصلح متعلقا للروية وقابلا لها فيسقط الاعتراض
الاول والثالث لان احتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية
الي العلة بمعني متعلق الروية ضروري وكان الضرورة قاضية بان
متعلق الروية امر موجود لان المعدوم لا يصح رويته قطعا ثم ذلك
المتعلق لا يجوز ان يكون خصوصية واحد من العين والعرض بل يجب ان
يكون مما يشترك فيه للقطع بانا قد نري الشي ونتردد في انه هوية ما من
غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان تدرك ما هو زيادة
خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا بياضا او سوادا ثم بعده
ذلك الادراك المتعلق بالهوية قد لا يقدر علي تفصيله الي ما فيه
من الجواهر والاعراض وان استقصينا في التامل فلو لم يكن متعلق
الروية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل الامر
الذي به الافتراق بينها لما كان الحال كذلك لان روية الهوية
المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع علي خصوصيات جواهرها

واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فسقط الاعتراض الثاني وكذا الرابع لان
الوجود هو كون الشي له هوية واشتراكه ضروري وما نقل عن الشيخ لا يخالف
ذلك لانه لم يرد ان مفهوم كون الشي له هوية واشتراكه هو مفهوم ذلك
الشي بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان حتى يقوم
احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم نعم يتجه ان يقال ان حاصل
هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهو عدول عن
ذلك الطريق الذي ورد عليه الاعتراض الثاني فلا يكون دافعا له عنه
على انه يستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك
الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة
اذ يكفي ان يقال اذا رأينا شبحا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة
بين الواجب والممكن هذا وقد قال في شرح المواقف انه لا يلتبس
على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري كالماهية
فلا تتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته
الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها لان مراتب الاجمال
متفاوتة وقال في شرح المقاصد الانصاف ان ضعف هذا الدليل

جلي ونقضه بصحة الملموسية قوي **قوله** وتقرير الثاني المراد به المسلك
النقلي وهو العمدة في هذا المطلوب لقصور الاول كما سبق بيانه وهو اختيار
الشيخ ابي منصور ومن تبعه **قوله** فلو لم يكن الضمير للرؤية لان المصادر
المؤنثة يجوز تذكيرها حملا على لفظ اخر بمعناها كما في قوله تعالى فمن شاء ذكره
ذكر الضمير لان التذكرة بمعنى الذكر **قوله** والمعلق بالممكن ممكن اذ لو كان
ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون اللازم وما يقال من انه يصح ان
يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد يمتنع عدمها مغالطة
لان انعدام المعلول بانعدام علته فمتى امتنع انعدامها امتنع انعدامه
ولان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لا الامكان لان انعدام المعلول
مع وجود علته غير ممكن وان المحكوم انعدامها **قوله** وقد اعترض بوجوه
منها على الوجه الاول منه ان المعنى ارني اية من اياتك انظر الى ايتك
على حذف مضاف وهو تاويل الكعبي والبغداديين ومنها انه لم
يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري فكانه
قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهو تاويل ابي الهذيل وتبعه
الجبائي واكثر البصريين وكلاهما فاسد لمخالفتهما الظاهر بلا ضرورة

ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع
المعتزلة لا لرؤية الاية ولا للعلم الضروري ولان اندكاك الجبل
اعظم انه من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية ولان النظر الموصول
بالي نص في الرؤية قاله في المواقف ولان الحمل على العلم يستلزم ان لا
يكون موسى عالما بربه مع انه يخاطبه ويناجيه وذلك مما لا يعقل وقد
يقال المراد العلم بهويته الخاصة على الوجه الجائز والخطاب انما يقتضي
العلم بوجه ما كالوجود والخلق وما اشبههما واجيب بان
العلم بالهوية مع الاحاطة ممتنع لا يجوز طلبه وبدونها علم بوجه ايضا
انتهى ولا يخفى ما فيه ومنها على الثاني منه ان ليس القصد هنا الى بيان
امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تتحقق لعدم وقوع المعلق
عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصد او لم يقصد وقد ثبت
ومنها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية
في المستقبل فانتفت ابدا لتساوي الازمنة فكانت محالا وفي هذا
ما فيه السداد **قوله** اقواها هو الحافظ ومتعبه **قوله** وبانا لا نسلم
هو عطف على خبر قوله اقواها والباء ايضا ومقدرة في المعطوف

عليه اي اقواها الاعتراض على الاستدلال بسؤال الرؤية بان سؤال
موسى عليه السلام كان لاجل قومه وعلى الاستدلال بالتعليق بالممكن
بانا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل حالة السكون ليكون
ممكنا بل على الاستقرار حال الحركة ولا نسلم وجود الرؤية لحصول
الشرط ولا خفاء في ان الاستقرار حال الحركة محال **قوله** واجيب
بان كلا من ذلك خلاف الظاهر اما الاول فلانه لم ينقل انهم نظروا
اليك واما الثاني فلان الظاهر ان التعليق على استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد بحال السكون او الحركة ولا نسلم الاضمار في الكلام ٥
قوله والاستقرار حال التحرك الى اخره اي لان الامكان الذاتي لا يجوز
لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعل كذا الا فيما يجوز ان لا يكون
كذا او هذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما
محال فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما
للاخص وهو الامكان الاستقبالي قلنا العموم والخصوص بينهما
انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا
قوله بايجاب رؤية المؤمنين زعم الشيخ عز الدين ان الملائكة ٥

لا يرون ربهم قال لان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام قد استثني منه المومنون فبقي على عمومه في الملايكه **قوله** في الدار الاخرة موضع الروية منها هو الجنة اجماعا ممن قال بها وورد في السنة الفاظ محمله لها في عرصات القيمة **قوله** رواه احد وعشرون منهم علي وابو هريرة وابن عمر وانس وابو موسى وجابر وحذيفة وصهيب وابو رزين وغيرهم وهو في الصحيحين بلفظ انكم سترون ربكم عيانا **قوله** وقياس الغايب على الشاهد فاسد اي لاختلاف الروايتين في الحقيقة فجاز ان لا تشترط في رويته ما اشترط في روية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الروية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى ساير المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز ونحوهما وعدمه على ان الاشتراط في الشاهد ممنوع ايضا لنجوز مثلا روية اعمى الصين بقعة الاندلس هذا وقد قال في شرح المقاصد ان للمعتزلة ان يقولوا نازعنا انما هو في هذا النوع من الروية لا في الروية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري واجيب بان مناظراتهم تدل

على انهم ينفون امكان الروية بحاسة البصر وان العلم الضروري الذي يثبتونه ليس البصر آلة له عندهم **قوله** وفيه نظر قيل للاسند لان وجه لا يتوجه عليه النظر بان يقال اذا اثبت الشيء قوة بها تقع الروية المجردة عن الجهة والارتسام كما في روية الله تعالى ابانا من الجايز ان تحصل تلك القوة بحاسة البصر من الطائفة تعالى **قوله** لو كان جايزا لرويناه اشارة الى شبهة من الشبه العقلية للمعتزلة وتسمى شبهة الموانع وتقريرها ان يقال لو جازت رويته تعالى لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة واللازم منتف وجه الملازمة انه يكفي للروية في حق الغايب سلامة الحاسة وكون الشيء جايز الروية لان المقابلة وانتفا الموانع انما يشترط في الشاهد فعند تحقق الامرين لو لم تجب الروية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وحاصل الجواب منع الملازمة وهو ظاهر وقيل منع دعوى السفسطة لجواز ما ذكر وهو غلط بل جهالة بينة **قوله** ومن السمعيات الى آخره تقريره ان يقال ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بواسطة الى الآلة والادراك به هو الروية لا فرق بينهما الا في اللفظ او هما متلازمان للقطع بامتناع اثبات احدهما

ونفي الاخص فالاية تفيد ان لا تراه الابصار وذلك بينا ولحصتها لان الجمع
المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
في قول اكثر اهل العربية والاصول وايمة التفسير كالله سبحانه وتعالى اخبر
بانه لا يراه احد في المستقبل فلو راه المومنون في الجنة لزم كذبه
تعالى وهو محال **قوله** والجواب الى اخره تقريره ان يقال لانسلم ان ٥
الابصار للاستغراق والعموم في الاشخاص ليلزم ما ذكرتم على منع ان
الجمع المعرف باللام يفيد ذلك سلمنا كونها للعموم لكن لانسلم ان الكلام
يفيد عموم السلب بل سلب العموم لان قضية تدركه الابصار موجبة
كلية لان موضوعها ذلك الجمع وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة
الكلية سالبة جزئية وبالجملة يحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد
النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون
عموم سلب ونفي الاسناد الى الكل بان نعتبر العموم اولا ثم ورود
النفي عليه فيكون سلب عموم ومع احتمال الثاني لا حجة لكم لان ابصار
الكفار لا تدركه اجماعا سلمنا انها تفيد عموم السلب كما هو الشايع في
الاستعمال واللايق بهذا المقام لكن لانسلم ان الادراك هو الروية

مطلقا بل على نعت الاحاطة بجوانب المرئي فلا يلزم من نفيه انتفاوها لانه
لا يلزم من نفي الاخص انتفا الاعم سلمنا ان الادراك مطلق الروية
لكن لانسلم ان الاية تدل على عموم الاوقات والاحوال بل على عموم
الاشخاص فقط لانها سالبة كلية مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث
لا يرى في الدنيا هذا ما ذهب اليه الشارح وصاحب المواقف وهو
المعروف في اصول الفقه في كلام الامدي والقرافي وغيرهما ٥
وذهب اخرون منهم صاحب المحصول الى ان عموم الاشخاص يستلزم
عموم الاحوال والازمان وانتصر له جماعة فالجواب عليه دعوى
تخصيص عموم الاوقات بالاحاديث المتواترة المعنى الدالة على وقوع
الروية في الاخرة جمعا بين الادلة **قوله** وقد يستدل بالاية الى اخره
هذا ما نقله في شرح المقاصد عن تقرير الظاهر بين من الاصحاب
وهو معترض بان عدم مدح المعدوم بانه لا يرى ليس لامتناع الروية
بل لعرائه عما هو اصل المدائح والكمالات اعني الوجود كما ان الاصوات
والروايح لا تمدح مع امكان رويتها لاشتمالها على سمات النقص وامارات
الحدوث قيل والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد

وردالتمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القران مع امتناعهما في حقه
تعالى **قوله** ومنها الايات كقوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة وقوله لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا **قوله** ولهذا اختلفت
الصحابة ذهب ابن عباس على الاشهر عنه الى انه صلى الله عليه وسلم
راه ببصره وبه قال الشيخ ابو الحسن وجماعة من اصحابه كما نقله عياض
في الشفا وسياتي انه الصحيح وذهبت عائشة الى انه راه بقلبه وهو
المشهور عن ابن مسعود وغيره والصحيح عند الشارح ونقله في شرح
المقاصد عن الجمهور **قوله** ان العبد خالق لافعاله المراد الاختيارية
منها كما يعلم مما سياتي وليس زعمهم قاصرا على افعال العباد فكل ما دب
ودرج خالق عندهم لافعاله وتخصيص العباد بالذكر لان بعض
الادلة لا يجري الا في المكلف **قوله** ضرورة ان ايجاد الشيء الى اخره
يشير الى بيان الملازمة بان الاتيان بالازيد والانقص
والمخالف ممكن فلابد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص
هو القصد اليه واختياره فلو كان العبد موجدا لافعاله لكان

بطريق

بطريق القصد والاختيار فيلزم ان يكون عالما بتفاصيلها كما تشهد به
البداهة ومن ثم يستكر الخلق بدون العلم لقوله تعالى الا يعلم من
خلق ويستدل بعالمية العالم على عالمية الفاعل وهذا بخلاف الكسب
فانه يكفيه القصد والعلم على سبيل الاجمال لانه لا يفيد الوجود
قوله بل لو سئل لم يعلم فليس انتفا الشعور للذهول عن العلم لان العلم
بالشيء بعد التوجه والالتفات اليه قطعي الحصول فيندفع ما اورد شارح
المواقف الاعتراض به من انه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك
الشعور اولا يبقى ومرله الشعور الثاني ووجه الاندفاع احتمال عدم
الدوام يظهر بفرض السوال حال المباشرة **قوله** العضلات العضلة
بمهملة فمعجمة مفتوحتين هي كل لحمة اشتملت على عصبة نقله عبد الحق عن
الخليل **قوله** وما تعملون جوز الشارح ان تكون ما مصدرية وهو
اختيار سيبويه وان تكون موصولة اي وخلق ما تعملونه واستظهر العرب
على الاول وينبه على الثاني بان ما عامة وضعا فكما تتناول ما تعملونه
من الاوضاع كالسرير بالنسبة الى النجار ونحوه مما لا نزاع فيه يشمل
الافعال التي هي محل النزاع كالحركات والمعاصي والطاعات لان

المراد بالفعل متعلق الايجاد لا المعنى المصدري المقتضي لكونه عملا لا معمولا
ولا يذهب عليك ان التقريب على الاول محتاج ايضا الى البيان بحمل ذلك
المصدر بمعنى المفعول اي وخلق معمولكم لان نفس الفعل اعتبار عقلي ه
لا يصح تعلق الخلق به ثم حمل الاضافة على العموم ليشمل الافعال وبالجملة
فحذف الضمير اقل تكلفا **قوله** فقد يتوهم تعريض بالجمهور حيث بالغوا
في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون
في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك قال
في شرح المقاصد واما اعتراضهم بان الاية حجة عليكم لا لكم حيث اسند
العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فمحمل بالمنازع **قوله** وبتمام
التمدح اي فانه يقتضي تفرده بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود
من الجواهر والاعراض فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح
قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك اي لا يثبتون الشريك في الالوهية
بالمعنيين ويمنعون كون الخالقية مناطا لاستحقاق العبادة **قوله**
لبطل قاعدة التكليف اي لان مناطه الاختيار فقاعدته ان المكلف
به امر اختياري **قوله** والمدح الى اخره يصح ان يقرأ الاربعة بالجر

لانها انما تتعلق بما يصدر اختيارا من فاعله فالاختيار مبني لكل منها وان
تقرأ بالرفع اي ولا ارتفع المدح والذم والثواب والعقاب اذ لا معنى
للمدح مثلا على ما ليس فعلا للفاعل ولا واقعا بقدرته واختياره ه
قوله والجواب اجيب ايضا بانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار
المحلية لا الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم باعتبار الحسن والقبح واعتدال
القامة وافراط القصر وبان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف
فيما هو خالص حقه وترتبهما على الافعال كترتب سائر العاديات على اسبابها
فكما لا يصح عندنا ان يقال خلق الله الاحراق عقيب مماسة النار ه
دون الماء مثلا كذا هنا لا يصح ان يقال لم اثاب وعاقب على تلك الافعال
قوله اشارة الى خطاب التكوين اي كان الله سبحانه اجرى عادته لو
اراد وجود شيء ان يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد **قوله**
وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام يعرب منه قوله في شرح
المقاصد انه الخلق كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات قال وقد
يكون بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك فكون
الواجبات بالقضاء دون البواقي وفي شرح المواقف ان معناه عنده ه

الاشاعرة الارادة الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما
لا يزال فليس من الصفات الفعلية وكان الشارح اختار الاول هنا
حذرا من التكرار **قوله** والرضى انما يجب بالقضا اعترضه الاصفهاني
بان القايل رضيت بقضا الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله
بل انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي **قالت** والجواب الصحيح
ان يقال الرضى بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث انه من قضا الله تعالى
ليس بكفر انتهى وتوضيحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته
له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه
به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى
بالعكس اشار الى هذا في المواقف وجعله حاصل الجواب المذكور في
الشرح فاقتضى ان المراد بالقضا فيه هو المقضي من حيث تعلق الفعل
به فيسقط عنه الاعتراض السابق على انه يجوز ان يبنى على الظاهر
لتصريحه في شرح المقاصد به وتوجيه ما في الشرح بان القضا فيه هو
الفعل كما سبق ولو سلم انه الارادة فالمراد تعلقها لا هي ومن البين ان
رضى القلب بفعل الله تعالى وبتعلق صفته واضح الصحة لا خفا فيه ثم

ان الرضى بكل منهما يستلزم الرضى بالمخلوق من حيث انه متعلق مقتضى
لا من حيث ذاته ولا من ساير الحيثيات كما لا يخفى فاختار الشارح ذلك
الطريق لان الرضى بالفعل هو الاصل والمنشا للرضى بمتعلقه **قوله** هو
تحديد كل مخلوق عرفه في شرح المواقف بانه ايجاده تعالى الاشيا على
قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها قيل وهو التعريف
الجامع خلاف ما في الشرح فان حاصله تحديد صفات المخلوق واحواله
فيرد عليه تقدير ذات النبي **قوله** فيكون الكافر مجبورا الى آخره اي
لان الكفر والفسق مراد الله ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به
تكليف بما لا يطاق وسياتي هذا السوال في الشرح قريبا على وجه اعم
لشموله كل ممكن وقصوره هنا على ما وجد وابين لانه فصل فيه هناك
ما لم يفصل هنا **قوله** كما انه علم منهما الكفر والفسق يستفاد منه الزام
للمعتزلة توجيهه ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عنه وما علم وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يبطل الاختيار
اذ لا قدرة على الواجب والممتنع مما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال لزمكم
في مسئلة علم الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وسياتي التنبيه عليه

ما يرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلا لو يقدروا على ان ه
يوردوا عليه حرفا **قوله** حكي عن عمرو بن عبيد الى اخره تخلص
المعتزلة عن هذا الالزام فانه تعالى اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا فلم يفعلوا قال
في شرح المقاصد وليس بشي لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبيد
والخدم وكفي بهذا نقيصة ومغلوبية **قوله** وقد يتمسك من
الجانبين بالايات منها من جانب اهل السنة ولو شا الله لجمعهم على
الهدي ولو شا لهديكم ان كان الله يريد ان يغويكم ومن جانب المعتزلة
سيقول الذين اشركوا لو شا الله ما اشركنا اي لو شا عدم اشراكنا فقد
كذبهم في ذلك بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلما
للعباد والتاويل ان التكذيب لقولهم ذلك على وجه السخرية والتعلل
لعدم اجابتهم وانقيادهم فاصدرعنهم حق اريد به باطل ولذا ذمهم
بالتكذيب دون الكذب وقال اخرا فلو شا لهداكم وان المعنى انه لا يريد
ظلمه لعباده لا انه لا يريد ظلم بعضهم لبعض **قوله** وللعباد افعال

اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد وهو مذهب الجبرية او
مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط
بلا ايجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة او بالايجاب وهو مذهب
الحكما والمشهور فيما بين القوم عن امام الحرمين لكن صرح في الارشاد
وغيره بخلافه قاله الشارح او مجموع القدرتين على ان يؤثرا في اصل
الفعل وهو مذهب الاستاد منا والنجار من المعتزلة او على ان تؤثر
قدرة الله تعالى في اصله وقدرة العبد في وصفه بان تجعله موصوفا
بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي ابي بكر والحق في
هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لا جبر ولا تفويض بل امر
بين امرين اي ان للعبد اختيارا في افعال نفسه لكنه ليس منه لانه
لا يوجد شيا بل من الله تعالى ويسمي هذا جبرا متوسطا ثم الاستاد ان
اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها ه
قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما فرره
البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير
فباطل لامتناع مؤثرين لاثر واحد **قوله** لا كما زعمت الجبرية

هو بحوحة ساكنة من الجبر خلاف القدر وقد تحرك لمزاوجة القدرية
والمراد الجهمية اصحاب جهم بن صفوان **قوله** لما صح تكليفه اي لان ٥
الضرورة شاهدة بامتناع تكليف الجمادات **قوله** ولا ترتب ٥
استحقاق الثواب فيه ما سبق قريبا من ان الثواب والعقاب تصرف الله
تعالى فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميته وقد يوجه بانه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا لما اثيب للامتثال وعوقب للمخالفة فتلغو فائدة التكليف ٥
ولا يتوجه هذا على الاشعري لجواز ان تكون الفائدة كون التكليف داعيا
لاختيار الفعل **قوله** التي تقتضي سابقة القصد اي فان اسنادها
على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار فلو اتى النائم بصورة سجود
لم يعد ساجدا حقيقة بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك كطال القلم
واسود لونه ونحوهما مما يكون الفاعل فيه فاعلا بلا اختيار فان اسنادها
حقيقي لا يتوقف على ما ذكر لانها مسندة الى ما معناها قائم به ووصف
له وحقه ان يسند اليه ولا معنى للاسناد الحقيقي الا كون الفعل
مثلا مسندا كذلك **قوله** او بعدمه فيمتنع كذا في شرح المقاصد ايضا
وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث

فالاولى ان يقال او لا يمتنع اي لان العلم تعلق بعدمه ولان الارادة
لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتعميم الارادة لا يرد على المعتزلة لمنعهم
ذلك التعميم فلهم ان يقولوا اولا لا نسلم الحصر لجواز ان لا تتعلق ارادة الله ٥
تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم **قوله** قلنا ممنوع اي ما ذكر من
منافاة الاختيار وقد يقال ايضا لا نسلم ان تعلق العلم بالفعل فلا يكون
به واجبا لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه
المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت
على هذه الهيئة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس
الحال فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو بحيث ٥
يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه
وسلب القدرة والاختيار **قوله** وايضا منقوض بافعال الباري
تعالى لان الله تعالى عالم في الازل بافعاله وجودا وعدما ومريد
لها فيلزم ان لا يكون فاعلا مختارا ويمكن دفعه بان الاختياري ٥
ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا
متحقق في فعله تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه

يقع في وقته وجايز ان يتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة على التحقق
الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل كما في شرح المقاصد ان
تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد فليتامل
قوله ومتانته هو بفتح الميم وبمثناه فوقية ثم نون القوة من المتن
وهو ما صلب من الارض وارتفع **قوله** مدخلا اي بالمقارنة على سبيل
الدوران والترتب العادي المحض لا على سبيل التاثير اذ لا حكم ٥
للضرورة فيه **قوله** التفصي هو بالفاء من فصى الشي بعضه اذا فصله
كما في القاموس وفي الديوان التفصي التخلص من موضع ضيق **قوله**
وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الى اخره صرف الارادة جعلها متعلقة
بالفعل مقارنة له من القدرة والاستطاعة ولا محذور لان تقدم
الشي باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه كما تقول رماه فقتله
فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت
وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد
الذي تحدث عنه القدرة كما سياتي ان صرف القدرة متاخر عن ٥
القدرة المتاخرة عن القصد ورد بان قصد الاستعمال يقتضي ان

توجد القدرة ولا تستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول يحدثها
عند قصد الفعل **قوله** عقيب ذلك اي بالذات لا بالزمان لما سياتي
ان القدرة مع الفعل **قوله** وهذا القدر من المعنى ضروري يريد ان
ما ذكر من التحقيق معلوم ضرورة فيما احتجنا في ذلك التفصي الى القول به
ولم نقدر على تحقيقه على وجه ابين واقرب الى الافهام لعسر هذا المقام
قوله في محل قدرته الضمير للكسب والنسبة مجاز به او للكاسب المدلول
عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخلق قال في التلويح ان حركة زيد
مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد
قال والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر
الكاسب صفة في فعل قايم به **قوله** ويتفرد كل منهما بما هو له قيل تحقيقه
لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه افحش شركة من مذهبي المعتزلة ٥
فالاولى ان يقال الشركة اجتماع الاثنين على ايجاد شي واحد او تفرد
كل فرد بالايجاد انتهى ورد بان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله
في التاثير على ان تاثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه
ليس افحش من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية **قوله** اي بارادة الله تعالى

من غير اعتراض يجوز ايضا ان يتضمن بعض ترك الاعتراض وعليه مشى
في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الى ان الرضى والمحبة بمعنى الارادة
ونقله بعضهم عن الاشعري والامدي عن المحققين لتقاربهما لغة فان
من اراد شيا او شاه فقد رضيه واحبه وقال امام الحرمين
ان من حقق من ائمتنا لم يكع عن القول بان المعاصي بمحبته وهذا وان
كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة
النهي وان كان متعلقة محبوبا لكنه خلاف المنصوص من قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر لا يحب الكافرين لا يحب الفساد وغير ذلك ٥
قوله والاستطاعة مع الفعل هذا مذهب الشيخ ابي الحسن واصحابه
وبه قال كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي
عيسى الوراق وغيرهم ثم الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة ٥
والوسع اسماء متقاربة عند اهل اللغة مترادفة للمتكلمين قوله خلافا
للمعتزلة المراد اكثرهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل
تعلقها به حال حدوثه ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود
المقدور وان لم يكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده ٥

كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة فاثبته ٥
بعضهم ونفاه اخرون مجوزين انتفا القدرة حال الوجود ويقول المعتزلة
قال الضرارية وكثير من الكرامية كما في البداية وغيرها قوله
وهي حقيقة القدرة اي نفسها وعينها قوله وهي علة للفعل هو من
كلام صاحب التبصرة وهو المقصود بالاشارة من عبارة المصنف حيث
قال التي يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عند الجمهور
مما العاد بان كالنار للاحراق ويبس ملاقيها له فيسقط قول بعضهم
ان العلة هو المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال على انه يجوز ان يفسر
بما من شانها التاثير ومما من شانه توقف تاثير الفاعل عليه فيسقط
ايضا قوله فان فسرت العلة بما من شانه التاثير لم يكن لانكار الجمهور
معنى لان غير الجبرية يقولون بها بهذا المعنى قوله فيستحق الذم
والعقاب اي على ترك الواجبات لتضييعه قدرة فعلها بعدم القصد
اليه وان استحقهما على فعل المنهيات بوجه اخر هو قصده الى ارتكابها
فيسقط ما يقال من ان هذا يدل على انه يستحق الذم لتضييع قدرة
الخير لا لصرف قدرته الى الشر قوله بانهم لا يستطيعون السمع اي

لانهم صرحوا فقدرتهم الى صده من الصادر عن الحق فكانوا مضيعين نتلك
لقدرة بفعل الخير الذي هو الاصغا الى الحق **قوله** والالزم وقوع الفعل
بلا استطاعة لا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل
الاعراض ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة
وصرح بذلك في شرح المقاصد فلا يرد انه لا مدخل للاستطاعة في
وجود الفعل حتى يمتنع بدونها ويسقط ما قيل من ان المحال هو وجود
المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بعلة ه
سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع ووجه سقوطه ان العلة
الموثرة يمتنع تخلف المعلول عنها **قوله** فقد اعترفتم الى اخره ظاهره
ان نفي وجود المثل السابق ليس داخلا في دعوى الاشعري وفيه ان ه
المنقول في المواقف وغيره عن الشيخ واصحابه ان القدرة الحادثة مع
الفعل ولا توجد قبله فمذهبه ان لا قدرة قبل الفعل اصلا **قوله**
واما ما يقال اي في جواب السؤال السابق **قوله** لاستحالة ذلك على
الاعراض اي لانه يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال ويرد عليه
ان الممتنع انما هو قيام الوصف الوجودي فيجوز ان يكون ذلك الحادث

امرا اعتباريا مثل رسوخ القدرة **قوله** لا يقولون بامتناع المقارنة
الزمانية هذا خلاف ما تقدم في نقل مذهبهم على ما حققه شارح المواقف
تبعا للامدي وغيره **قوله** ولانه يجوز الى اخره ابطال للشق الثاني
من الترديد الواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله ابطال للشق الاول
منه **قوله** ومن هنا اي من ان الفعل قد يمتنع لانتفا شرط او وجود
مانع ثم يجب لتمام شرائطه وانتفا موانعه **قوله** ذهب بعضهم
هو الامام الرازي قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة
قبل الفعل فقوله صحيح من حيث انه يريد بها اعتدال المزاج وسلامة
الاعضا اذ لا شك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى
انها انما تحصل معه من حيث انه يريد القدرة مع انضمام الداعية ه
الجازمة لوجوب مقارنتها الامر للموثر وحاصله ان مراد الاولين
بالقدرة القوة التي هي مبدا للافعال المختلفة سوا كملت جهات ه
تاثيرها او لم تكمل ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تاثيرها
وبه يرتفع النزاع بين الفريقين قال في شرح المقاصد الا
ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسرنا التاثير بما يعم

الكسب وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل
عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بهما
لزوما او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة **قوله** واما
امتناع بقاء الاعراض تنبيه على قصور الدليل السابق **قوله** ان بقاء
الشيء امر محقق زائد عليه اى على وجوده واستدل له بان الوجود ٥
متحقق بدونه كما في آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالا
بالحدوث فان الوجود يتحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من
العدم الى الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المسبوقية بالعدم مع انه
ليس بزائد وجودي وتفصيلا بان تجدد الاتصاف بصفة لا ينفي
كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث لجواز ٥
الاتصاف بالعدميات **قوله** وانه يمتنع قيام العرض بالعرض
هو مبني على تفسير القيام بالتبعية في التحيز وقد سبق ما فيه **قوله**
وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل اي قيام الشيء وبقائه بمعنى تبعيتهما
للمحل في التحيز وبيانه انه لو جاز قيامهما معا به لم يكن جعل احدهما
صفة للآخر اولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل لا للعرض

ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التحيز يجوز ان يكون ناعتا
لآخر لخصوصية ذاتية بينهما **قوله** قلنا المراد سلامة اسبابه يعني
ان للمكلف وصفا اضافيا كاينا به يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على
الاضافة ضمنا وهو لفظ الاستطاعة واخرى بلفظ مفصل دال
عليها صريحا وهو لفظ سلامة الاسباب فلا تغاير الا بالاجمال والتفصيل
كما في التمول وكثرة المال والاصوب في الجواب ان يقال ان القوم
وان فسروا بسلامة الاستطاعة الاسباب لكنهم يتسامحون في ذلك
اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للمكلف
اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة
صفة للمكلف وما فسرت به ليس صفة له فلا بد ان يقصد معنى
هو صفته ثم ان دلالة سلامة اسباب المكلف على كونه بحيث سلمت
اسبابه واضحة لا تشتبه فالمقصود من قولهم سلامة الاسباب
هو معنى كون المكلف بحيث سلمت اسبابه هكذا احقق في حواشي المطول
وهو وما ذكر في الشرح جاريان في نظاير هذا الحمل كما في قولهم
العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم

السامع المعنى من اللفظ **قوله** تعتمد هذه الاستطاعة الحكمة في
ذلك كما قيل ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة
الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لا حاجة
من جهته الا الى القصد **قوله** عند ابي حنيفة خالفه في ذلك
الشيخ واكثر اصحابه فقالوا لا تصلح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين
مطلقا والمسألة على التحقيق مبنية على التفصيل السابق عن الامام
قوله قلنا هذا اي كون القدرة من حيث تعلقها بالايمان لا يكون
الا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون الا معه **قوله** ولا تكلف
العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق ثلاث مراتب
ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او ارادته ذلك
او اخباره به والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن
العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر وليس هذا
النوع مما يشمله كلام المتن كما قرره ايضا الشارح لانه في وسع المكلف
ظاهرا وبالنظر الى امتناعه لما تعلق به وامكانه من العبد في نفسه
بنفسه ما نقل من ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري خلافا

لغيره لا كما قيل من ان فعل العبد عنده يخلق الله وبقدرته فلا يكون
بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق ومن ان التكليف قبل الفعل
والقدرة معه فلا يكون الا بغير المقدور لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون
متعلقا لقدرة العبد ولان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة
الاسباب والآلات على انه لو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف
تكليفا بما لا يطاق وهو لا يقول بذلك واقصاها ما يمتنع في نفسه ولذاته
كقلب الحقائق وجمع الضدين وجواز التكليف به فرع تصوره وهو
مختلف فيه والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع
متعلقا لقدرة العبد اصلا بان لم يكن من جنس ما تتعلق به كخلق الاجسام
او عادة بان كان من جنسه لكن من نوع لا تتعلق به كحمل الجبل وهذا
هو الذي وقع النزاع في التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان
به والعقاب على تركه لا على قصد التعجيز فذهب اهل السنة الى الجواز
والمعتزلة الى المنع بناء على القبح العقلي والحاصل كما نوضحه من المواقف
وغيره وهو رأي اكثر المحققين من اصحابنا ان التكليف بالاولى جائز
وواقع اجماعا وبالثانية ليس بواقع اتفاقا وفي الجواز ما ذكر وبالثالثة

قطعاً

ليس بواقع قطعاً وفي الجواز قولان قالوا وبما ذكرنا من التفصيل
وتحرير محل النزاع يظهر ان كثيرا من تمسكات الفريقين لم ترد على ٥
المتنازع كتمسك المانعين بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فانه انما ينفي الوقوع والمجوزين بمثل قوله فاتوا بسورة مثله فانه
تكليف تعجيز **قوله** ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي مما يمكن
في نفسه لقوله بعد وانما النزاع في الجواز ولك ان تاخذهما على
الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول كذا قيل والموافق لما في المقاصد
هو الشمول وبه صرح بعضهم في مراد الشارح هنا ثم ما ذكر من الاتفاق
مبني على ما سبق خلافا لما قرره كثير من المحققين من ان الممتنع لذاته
واقع فضلا عن الممكن ونسب في الارشاد القول به الى الشيخ وهو ٥
اختيار الامام الرازي ومن تبعه قالوا وغاية اختيار المكلفين
هنا باخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب اولا فالعقاب
فعلى ما ذهب اليه هولاء كل من المرتبة الثانية والثالثة محل للنزاع
جوازا ووقوعا وبوافقه ما تقدم من انجواز التكليف بالممتنع لذاته
فرع تصوره وان بعضا قالوا بوقوع تصوره فانه يشعر بان هو لا يجوزونه

ومن ادلتهم على الجواز والوقوع انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان ٥
وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به ومنه انه
لا يومن فيكون مكلفا بتصديقه في خبره عن الله بانه لا يصدقه في شي
مما جاء به والاذعان لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته والجواب
ان المحال الاذعان لخصوص انه لا يومن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك
الخصوص وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان
الاجمالي ولا استحالة فيه وقد يجاب بان الايمان في حق مثله هو التصديق
بما عدا هذا الاخبار وهو في غاية السقوط اذ فيه اختلاف الايمان
بحسب الاشخاص ومنها ايضا قوله تعالى حكاية ربنا ولا
تحملنا ما لا طاقة لنا به كما اشار اليه في الشرح ووجه الدلالة لها
على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستفاد في العادة عما
وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا **قوله** ربنا ولا تحملنا قيل
ادخال هذه الاية هنا سهو فانها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق
وانما توهم جوازه انتهى وهو ظاهر السقوط مما تقدم **قوله** وتقريره
الاوضح فيه ان يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسع جائزا لما لزم

من

من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق
فليكن التكليف محالا ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة
الملزوم او يقال ذلك التكليف قد اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
وما اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكلما يلزم من
فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون
اللازم **قوله** والا اي والا هو يكن لم يعرض له الامتناع بالغير
بان عرض لم يجب ان لا يلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز ان يلزم
بنا على ما عرض من الامتناع بالغير وهذا ويمكن نقضها ايضا
بان يقال لو صح ما ذكرتم من التقرير للزم ان لا يجوز تكليف امثال
ابي لهب بالايمان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى بانهم لا يؤمنون
فتكليفهم به تكليف بالمحال وهو غير جائز عندكم فيلزم امتناع
تكليفهم مع جوازه ووقوعه اجماعا **قوله** من علته التامة المراد بها
هنا القدرة والاختيار **قوله** قيد بذلك يريد ان التقييد هنا
بكون الالم والانكسار عقيب الضرب والكسر انما هو ليصلح ذلك
الاثر وما اشبهه محلا للخلاف في انه هل للفاعل صنع فيه ام لا الاتفاق

على ان الاثر الحاصل بلا توسط فعل فاعل محض خلق الله تعالى ثم تخصيص
الانسان هنا ايضا بالذكر جري على وفق السياق لان بعض الادلة
لا يجري في غير المكلف كما سبق لا لتحرير محل النزاع فان المعتزلة
يسندون الاثار الى من صدر عنه الفعل انسانا كان او غيره هذا معنى
كلامه وقد غلط فيه بعضهم **قوله** فلاستحالة اكتساب الى اخره اي
مع ان الضرورة الوجدانية قاضية بانها لنا بالنسبة الى المتولدات
فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب فيما يقوم بمحل
القدرة ايضا كالعلم النظري المتولد من النظر **قوله** ولهذا لا يتمكن
العبد الى اخره اعترض بان وجوب الصد وربما يكون باختيار مباشرة
الاسباب فلا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة
والقدرة الى المباشر يوجبه وبعوث التمكن من تركه **قوله** ميت باجله
الباء للظرفية اي ميت كائن في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر
حصول موته فيه الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا ولو لم
يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد
العمر ولا بالموت بدل القتل **قوله** من الله الله تعالى قد قطع عليه

الاجل كذا في النسخ والصواب من ان القاتل لان مذهبهم ان المتولد من
افعالهم ليس مخلوقا له تعالى قال في شرح المقاصد وزعم كثير
من المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش
الى امد هو اجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل وقد يتوهم ان
الخلف في هذه المسئلة لفظي كما راه الاستاذ وكثير من المحققين لان
الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا
باجله قطعا وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد
لم يكن كذلك قطعا فيجاب بان المراد باجله المضاف زمان تبطل فيه
الحياة بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر ومرجع الخلاف الى انه
هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل
مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة
الى الثاني واهل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل
كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه
يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل ثم
الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولاخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران

اواخرهما فمعنى قطع القاتل الاجل على الثاني عدم ايصاله المقتول فيه
قوله قد حكم باجال العباد كما اخبر بذلك بنحو قوله ولكل امة اجل
قوله ولا يستقدمون هو معطوف على الجملة الشرطية اعني قوله
اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير
القران ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه واذا جاء اجلهم لا يستاخرون
عنه لا على جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصورا ولا على جملة
الجزا كما هو المتبادر لان الاستقدام عند مجيء الاجل غير معقول فلا
فايدة في نفيه قوله واحتجت المعتزلة اي تنبيها واستشهادا
لا احتجاجا حقيقيا لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوها
في تولد ساير المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها قوله
بالاحاديث منها حديث انس يرفعه من احب ان يبسط له في رزقه
وينسا له في اثره فليصل رحمه رواه الشيخان وهو في مسند احمد
بلفظ من سره ان يمد له في عمره ويزاد له في رزقه فليبر والديه
وليصل رحمه ومعنى ينسا له في اثره يوخر له في اجله قوله والجواب
الى اخره هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى القول بتعدد

الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث احاد فلا تعارض القطعي
او ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني
او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشئ
مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤول الى موجب العلم واليه الاشارة
بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب **قوله**
والاكثرون على انه عدمي معناه على هذا التقدير عدم الحياة عمن
اتصف بها لا عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا كما وقع في المواقف
لان الجنين الذي لم ينفخ فيه الروح ليس بميت مع انه من شانه الحياة
وبالجملة فالتقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة **قوله**
الى اجله الذي هو الموت يستفاد منه ان المقتول عند الكعبي
ليس بميت فهو مخالف لغيره من المعتزلة باثبات الاجلين وبان
المقتول بطل حياته باجل القتل **قوله** فياكله المراد يتناوله
بنا على ما اشتهر في العرف من اطلاق الاكل على المتناول فيدخل
المشروب ويخرج ما لا يتناول والمنقول عن الاشعرية ان الرزق اسم
لما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي او غيره قال

الامدي وعليه التعويل وجزم به في شرح المقاصد فيدخل رزق
الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع
به وان كان سوقه للانتفاع ويصح حينئذ ايضا ان كل احد يستوفي
رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي
بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا
نظروا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويومر بالانفاق من
الارزاق قال الشارح ومن فسر الرزق بما ساقه الله
تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير الماكول رزقا عرفا وان صح لغة
حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل
البهائم تغليبا **قوله** بمملوك ياكله المالك هذا التفسير ظاهر
مع انه غير منعكس لخروج رزق الدواب بل العبيد والاما مخل
بما هو معتبر عندهم ايضا من الاضافة الى الله تعالى الا ان يوجه
بان المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي
فلا يخلو عن معنى الاضافة ويندفع عنه بملاحظة حيثية الاذن
في التصرف خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فان كلا منهما ان

كان مملوكا اكله مالكه فليس ماذونا له في التصرف فيه **قوله** ان لا يكون
ما ياكله الدواب رزقا اي وهو مخالف لظاهر قوله تعالي وما من دابة
في الارض الا علي الله رزقها ويمكن ان يجاب بما سبق من التغليب ٥
قوله ان من اكل الحرام طول عمره اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا
من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره علي انه منقوض بمن
مات ولم ياكل حراما ولا حلالا حكي ذلك في شرح المقاصد **قوله**
وما يكون مستندا الي اخره هذه المقدمة هي منشا الاختلاف
في الحقيقة وهي مبنية علي ما ذهبوا اليه من ان ارادة القبيح قبيحة
وجوابها بمنع القبح لما سبق من ان القبيح فعل المنهي لا ارادته ومنع
عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يصح لو لم يكن العبد مرتكبا
للمنهي مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب بالاختيار
قوله او ياكل رزق غيره ان قيل فكيف يتصور الانفاق من الرزق
وقد قال تعالي ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق
الرزق علي المنفق مجاز لانه بصدده **قوله** وفي التقييد اي
بالمشية في الفعلين اشارة الي ان ليس معني الهداية التي يتصف بها

الباري تعالي بيان طريق الحق لان ذلك البيان عام في حق جميع ٥
الناس فلا فائدة للتخصيص والي ان ليس الاضلال الذي يتصف
ايضا به مما جات صيغة الافعال فيه للوجدان او التسمية كما في نحو
قولهم ابخلت فلانا اي وجدته بخيلا وافسقته اي سميته فاسقا
وذلك لانه لا معني حقيقيا لذلك التقييد اذ لا يصح ان يقال وجدت
فلانا كذا ان شئت ولا سميته بكذا ان شئت **قوله** نعم قد
يضاف الهداية الي اخره اي كما في قوله تعالي وانك لتهدي الي صراط
مستقيم ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم ولاضلنهم رب انهن
اضللن كثيرا من الناس والمجاز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي
من اسناد الفعل الي غير ما هو له لكونه سببا في حصوله **قوله** ومثل
هداه الله فلم يهتد مجازا اي في الكلمة ومن مثله قوله تعالي
واما ثمود فهديناهم معناه نصبنا لهم الدلايل الفارقة بين الحق والباطل
ودعوناهم فاستحبوا العمي علي ما دعوا اليه من الهدي واحتمال خلق
الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفته لاجماع المفسرين بصحة صريح
غيرها من الايات **قوله** وهو باطل الي اخره يقال ايضا لو كان الهداية

بمعنى البيان لم يختلف الناس فيه لان بيان الطريق يعمهم مع انهم مختلفون
فمنهم المهتدي والضال وايضا يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فان ه
اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال
في مقام المدح فلان مهدي لمن خلق فيه الهداية دون من دعي اليها
حديث اللهم اهد قومي اورده القاضي عياض في الشفا
بغير اسناد ووجه الرد به ان الدعا يستدعي عدم حصول
المطلوب مع ان البيان حاصل وقد يرد ايضا بقوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم لكنه يرد ايضا على التفسير بالخلق فينبغي طيه
ان نفس المطلوب هنا زيادة ما منحوه من الهدى والثبات عليه
او حصول المراتب المترتبة عليه **قوله** والمشهور ان الهداية قيل
يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في
اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي
او العرفي **قوله** فليس له بواجب على الله تعالى خالف في ذلك
المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ما هو
اصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير

وذهب البصريون الى وجوب الاصلح في الدين فقط بمعنى الانفع ه
واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين وعلى انه فعل بكل
احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل
بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها ثم البصريون منهم
من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله نفعه ه
كالجبائي فلزمه ان لا يخلق الكافر او ان يميته او يسلب عقله قبل
التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر
على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات
صغيرا **قوله** ولما كان له منة اي لان لزوم البخل ونحوه عندهم
لترك الاصلح جعل تعلق قدرة الله تعالى به مستحيلا وفعل الاصلح
واجبا ومثل هذا الفعل لا منة فيه كما انه لا منة للاب على ولده
في شفقته الجبلية **قوله** ثم ليت شعري ما معنى الوجوب قيل
معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك واجيب
بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيجب صدور الفعل
وهو مذهب الفلاسفة فانهم يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله

على المصالح وقيل معناه ان عادة الله تعالى جرت بانه يفعله البتة ولا يتركه
وان جاز الترك كما في ساير العاديات واجيب بانه يستلزم ٥
وصف كل ما اخبر به تعالى من افعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه
يفعله قطعا مع انهم لا يجوزونه واجبا عليه تعالى **قوله** استحقاق تاركه
الذم والعقاب اي لا استحقاقا شرعيا ولا عقليا على ان بعض المعتزلة
قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلا وفي شرح المقاصد
ان الكلام في الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك **قوله** العوار
هو العيب ويحركما في القاموس مثلث العين وفي الديوان ان الفتح افصح
قوله ان للصبيان سوالا الا الاصحاب الاطفال والانبيا لا يسلون ٥
ويلحق بهم المجانين كما في الارشاد لابن عقيل وكذا الشهدا على ما في التذكرة
للقرطبي قال لانه ورد في الحديث الصحيح انهم لا يفتنون لان بارقة ٥
السيوف قد كفتهم يعني ان المراد الاختبار وقد شوهد ثباتهم في تلك
الحالة **قوله** بالدليل السمعية منها في تعذيب عصاة المومنين حديث
القبرين الوارد في الكتب الستة وغيرها من رواية ابن عباس فان ظاهره
يقتضي ان المعذبين كانا مسلمين لتعليل تعذيبهما بان احدهما كان يمشي

بالنميمة والاخر كان لا يستنزه من البول ولقوله فيه لعله يخفف عنهما
ما لم ييبسا كذا قيل والمفهوم من بعض طرق الحديث انهما كانا كافرين
ففي كتاب الترغيب لابي موسى المديني من رواية جابر ان النبي صلى الله
عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية فسمعهما يعذبان
في البول والنميمة وفي الاوسط للطبراني نحوه **قوله** لانها امور
ممكنة قيد بالامكان لان الممتنعات لا تثبت بالخبر الصادق لان العقل
مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتفويض علمه الى الله تعالى او تاويله
بما لا يدل العقل على امتناعه **قوله** النار يعرضون عليها اي قبل يوم
القيمة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ومعنى
عرضهم عليها احراقهم بها **قوله** اغرقوا فادخلوا نارا اي في القبر لان
الفا للتعقيب حديث استنزهوا من البول اخرجه بذلك اللفظ
الدارقطني وقال المحفوظ انه مرسل عن ابن عباس رضي الله عنه حديث
نزول يثبت الله الذين امنوا رواه الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في
عذاب القبر يقال له من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد فذلك قوله تعالى

يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة
حديث اذا اقبر الميت اخرجه ابن حبان في صحيحه والترمذي من رواية
ابي هريرة وقال حسن غريب بلفظ اذا اقبر احدكم او الانسان حديث القبر
روضة اخرجه بهذا اللفظ الترمذي من حديث ابي سعيد بسند ضعيف
والطبراني في الاوسط من حديث ابي هريرة وقال لم يروه عن الاوزاعي
الا ايوب بن سويد تفرد به ولده محمد عنه **قوله** بعض المعتزلة اي
اكثر المتاخرين منهم فقد اثبته كثيرون كابي الهذيل وبشر بن المعتمر
والجبائيين والكعبي وغيرهم ومثله القول في السؤال لكن الجبائيان ٥
والكعبي ينكرون تسمية الملكين منكرا ونكيرا ويقولون انما المنكر ما يصدر
من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وقال بعض
المتاخرين منهم انكار ذلك يعني عذاب القبر يحكى عن ضرار بن عمرو
وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق وانما نسب الى المعتزلة وهم
برآء منه لمخالطة ضرار اياهم **قوله** لان الميت جماد لا حياة له ذهب
الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وبعض الكرامية الى جواز تعذيب
غير الحي وهو خروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه

قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح اي انما ذلك في الحياة الكاملة
التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد ذكره الشارح
في شرح المقاصد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة ٥
والافعال الاختيارية **قوله** والماكول في بطون الحيوانات وما
يتوهم من ان تعذيب الماكول في بطن الاكل بخلق نوع الحياة يستلزم
احساس ذلك الاكل مع انه ليس بمدرك لذا ويستلزم تعذيبه مع
انه قد لا يكون مكلفا ممنوع لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن
تتالم وتتلذذ بلا شعور منا **قوله** وانكره اي البعث بمعنى حشر ٥
الاجساد وهو المعني بالمعاد الجسماني الفلاسفة عن اخرهم اما البعث
بمعنى حشر الارواح فقط فقد انكره الطبيعيون منهم واثبته
الالهيون والمنقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لي ان
النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر
باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر
الارواح كالاجساد كثير من المحققين كالحليمي والغزالي وابي زيد
والراغب الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فلخص

في المسئلة خمسة مذاهب **قوله** لا دليل لهم عليه يعتد به من ادلتهم
عليه انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة
وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود يتقيد كونه في هذا
الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه
الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود
في وقته الاول وجوابه انا لا نسلم ان الوقت من المشخصات
المعتبرة في الوجود الخارجي ولا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات
وتغاير الاعتبارات والاضافات لا تنافي الوحدة التشخصية بحسب
الخارج ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة
وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا وهذا كما يقال ان المبتدا هو
الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع
في الزمان الثاني ومنها قولهم لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل
العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة وجوابه بمنع ه
البطلان بحسب وقتين وان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين
زماني وجوده بعينه ولا استحالة فيه واجيب ايضا بالمنع

لجواز ان يتمايز المعاد والمبتدا بعوارض غير مشخصة في الخارج بان
تبقى المشخصات بعينها وتختلف تلك العوارض فيكون تخلل العدم
بين متغايرين من وجه وليس بمحال وبالنقض بانه لو تم ذلك لامتنع
بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه ورد ذلك
اما المنع فبان الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات
ونفسها وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلا
يندفع ذلك المحذور واما النقض فبالفرق بان معنى التخلل قطع
الاتصال والوقوع في الخلال وهو غير متصور في الشخص الباقي ه
ومنها لو جاز لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع
العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم
الاثنينية بدون الامتياز وجوابه منع امكان وجوده بهذا
المعنى اذ لا تعدد بدون تمايز على انه منقوض بالمبتدا اذا فرض له
مثل قوله بجمع الاجزاء الاصلية وبقاؤها مع التفريق لا ينافي وصفها
بالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته
المطلوبة على ما سيأتي والمطلوب بالجواهر انضمام بعضها الى البعض ليحصل

الجسم وبالمركبات خواصها واثارها ولا شي من ذلك بحاصل عند التفريق
هذا وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزا تنعدم اصلا ثم توجد
لظاهر الاية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن ادم يفنى الا
عجب الذنب قال في المواقف والحق انه لا جزم في المسألة لعدم ٥
الدليل على شي من الطرفين وكذا في شرح المقاصد وهو اختيار امام
الحرمين **قوله** والاجزا الماكولة فضل في الاكل فلا يجب اعادتها فيه
بل في الماكول ان كانت اجزا اصلية منه فان قيل يحتمل ان يتولد
من الجزء الاصلي للماكول نطفة يتولد منها شخص اخر قلنا الفساد
انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير
جزء البدن اخر فضلا عن ان تصير جزءا اصليا حديث اهل
الجنة جرد مرد اخرجه الترمذي وقال حسن غريب من رواية معاذ
بلفظ يدخل اهل الجنة الجنة جردا مردا مكحلين بني ثلاث وثلاثين
حديث ان الجهنمي ضرسه مثل احد اخرجه احمد عن ابي هريرة
بلفظ ضرس الكافر وناب الكافر مثل احد **قوله** انما يلزم التناسخ
حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزا

لا بحسب الهيئة والتركيب كالتغاير هنا **قوله** والعقل قاصر عن
ادراك كيفيته ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان
ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وفي السنة ما يشهد لذلك
كحديث البطاقة الذي اخرجه الترمذي والحاكم وقال صحيح على شرط
مسلم فان فيه ان سجلات السيئات توضع في كفة والبطاقة في كفة وان
السجلات تطيش والبطاقة تثقل وهو يدل ايضا على خلاف ما زعمه
بعضهم من ان علامة ثقل الكفة ان ترتفع وعلامة خفتها ان تنخفض ٥
قوله وانكره المعتزلة اي عن اخرهم كما في المواقف الا ان منهم من احاله
عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كابي الهذيل وبشر بن المعتمر ٥
وعلى الاولين يحمل البعض الذي اقتصر في شرح المقاصد على نقل الانكار
عنه حيث قال وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض
لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت **قوله** فقد ورد في الحديث
اي كما في حديث البطاقة الذي سبقت الاشارة اليه والحصر
المستفاد من قوله هي التي توزن بضميمة انتفاء وزن غيرها نقلا
وان صح الجواز ان يجسد الاعمال بمعنى ان يخلق الله بحسبها اجساما نورانية

واجبا ما ظلمانيه فتوزن حديث ان الله تعالى يدني المؤمن
اخرجه الشيخان عن ابن عمر والمراد بالدنو فيه قرب الكرامة لا قرب
المسافة وبالمؤمن الجنس اذ لا عهد في الخارج فهو في المعنى كالنكرة ٥
وبالكنف الجانب ومعنى وضع الله كنفه على عبده عنايته به وصونه
عن الخزي بين اهل الموقف وحكمة تقديم المسند اليه في قوله وانا
اغفرها افادة التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله وانما
لم يقل وانا سترتها لان الستر في الدنيا كان باكتساب من العبد
قوله انا اعطيناك الكوثر كذا في شرح المقاصد ايضا وهو يقتضي
ان المراد بالكوثر هو الحوض كما نقل عن عطا والاصح خلافه وان الكوثر
نهر في الجنة والاظهر ان المراد به في الاية الخير الكثير المفرط الكثرة
من العلم والعمل وساير ما انعم به عليه في الدارين حديث
حوضي مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو ابن العاص ٥
يرفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه كنجوم السما من شرب منه لا يظما ابدا وفي رواية حوضي مسيرة
شهر وزواياه سوا وماؤه ابيض من الورق قوله ادق من الشعر

واحد من السيف وورد ذلك في مسند الامام احمد عن عايشة مرفوعا
مرفوعا بسند فيه ابن لهيعة وفي مسلم عن ابي سعيد الخدري ما يوافقه
والمشهور ان الميزان قبل الصراط وان الحوض قبل الميزان وحكى بعض
السلف كابي طالب المكي ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط ٥
والموافق لظاهر الاحاديث الصحيحة ما سبق وما رواه الترمذي ٥
عن انس انه صلى الله عليه وسلم قال له اطلبني عند الصراط فان لم تجد
فعند الميزان فان لم تجد فعند الحوض مع مخالفته للمشهور مؤول بان
الطلب في المظان المرتبة يجوز ان يستانف من كل طرف قوله وانكره
اكثر المعتزلة اي كالقاضي عبد الجبار ومن تبعه وتردد فيه قول
الجبائي نفيا واثباتا وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه
دون الحكم بوقوعه قوله الى غير ذلك مما ورد في الحديث اي
كحديث مسلم عن ابي هريرة فان فيه يمر اولكم كالبرق ثم كالريح ثم
كمر الطير وشد الرجال وفي رواية للطبراني عن ابن مسعود فمنهم
من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجري الفرس ثم كسعي الرجل ثم كرمل الرجل
ثم كمشي الرجل قوله تمسك المنكرون تقريره ان الجنة والنار لو وجدتا

فاما في عالم العناصر او في عالم الافلاك او في عالم اخر والكل محال ه
اما الاول فلان عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والارض
ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في
عالم العناصر واما الثاني والثالث فلان الافلاك لا يجوز عليها الخرق
والالتيام ووجودهما فيها او في عالم اخر يستلزم جواز ذلك لان
حصول العنصريات فيهما وهبوط ادم من الجنة يقتضيه وحاصل
الجواب انه مبني الدليل على اصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق
والالتيام على ان وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والارض
ليس للتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما
يفيده هذا التشبيه من تقدير عرضها باوسع ما علمه الناس بالمشاهدة
من خلقه وابسطه تقريبا على الاذهان وليس التناسخ عود الارواح
الى ابدانها بل تعلقها ببدن اخر في هذا العالم **قوله** وهما مخلوقان
الى هنا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الجبائي وبشر بن
المعتمر وابو الحسين البصري قال في شرح المقاصد ولم يرد
نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة

فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله سقف الجنة عرش
الرحمن وان النار تحت الارضين السبع **قوله** وزعم اكثر المعتزلة
اي كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وغيرهم
قوله واسكانهما الجنة حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى
التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قايل بخلق الجنة دون
النار فثبوتها ثبوتها **قوله** في العدول عن الظاهر اي كان يحمل
على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في
الصور ونادى اصحاب الجنة **قوله** نجعلها للذين اي لان المعنى ه
نخلقها لاجلهم لان احتمال كون المجرور مفعولا ثانيا لنجعل وان المعنى
نجعلها كاينة لهم فيجوز ان تكون مخلوقة بعده ان المتبادر من جعل
الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا تمكينه فيها بالفعل وذلك لازم
لوجود الجنة **قوله** ولو سلم اي ان المفاد تخلقها في المستقبل وان
الظاهرين تعارضا فتساقطا فقصة ادم لكونها قطعية تبقى سالمة ه
عن المعارض **قوله** اكلها هو بضم الهمزة مع ضم الكاف وسكونها على ه
اختلاف القرائتين مايوكل واورد على الاستدلال ان المراد بالشي

هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط كما في قوله خالق كل شيء
ونحوه فهو مشترك الالزام **قوله** وانما المراد الدوام يعني ان المراد
الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلا فانه يعد دايما وان
انقطع في بعض الاوقات ويحتمل ان لا يتخلل بين فنا الشخص وخلق
مثله زمن فيكون النوع دايما على الحقيقة ويجوز ان يجاب ايضا
بتخصيص الجنة والنار من اية الهلاك جمعا بين الادلة **قوله** بل
يكفي الخروج عن الانتفاع به لا يقال ان وجودها لا يفنى دليل على
وجود الصانع وهي من اعظم المنافع لانا نقول المراد الانتفاع المقصود
منه اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل
وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري من كل جوهر
الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده
بكل كلمة الدلالة على الكاتب **قوله** وروي ابن عمر انها تسعة
اي بتقديم التا رواه عنه الخطيب في كتابه مرفوعا بلفظ الكباير
تسع الاشراك بالله وقتل نسمة والفرار من الزحف وقذف
المحصنة واكل الربا واكل مال اليتيم والحاد في المسجد والذي يسحر

وبكا الوالدين من العقوق واخرجه البخاري في الادب المفرد موقوفا
عليه وليس في شي من الروايتين ذكر الزنا والسحر [redacted] وردا
في حديث رواه الخطيب ايضا عن ايوب بن عتبة وفيه الكباير سبع
بتقديم السين وورد ايضا عد السحر بدل الذي يسحر في رواية اخرجها
ابو داود والطبراني في الكبير باسناد حسن عن عمير الليثي وقد فسر
الذي يسحر بالذي ييأس من روح الله **قوله** وزاد ابو هريرة
اكل الربا اي ورد في حديثه رواية وهو عند الشيخين عنه مرفوعا
بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي
حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف
وقذف المحصنات ثم المراد بالسحر هنا ما لا يتضمن كفرا كفعل ما فيه
هلاك انسان او مرضه اما ما يتضمنه كسحر يتضمن عبادة كوكب فهو
داخل في الشرك اذ المراد به مطلق الكفر فيسقط ما قيل من ان الشرك
ان اريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون
مستدركا والا خرج ساير انواع الكفر **قوله** وقيل ما كان مفسدته
الى اخره هذا ما قاله الشيخ عز الدين في قواعده وبمثل له بدلالة

المسلم الكفار على عورات المسلمين مع علمه بانهم يستاصلونهم بدلالته
وبالافتان بين الناس المفضي الى قتالهم وبامساك المراة للزنا
كما لا ذلك اعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل
ومن قذف المحصنات **قوله** وقيل كلما توعد عليه الشارع ه
هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الاكثر قال وهو الاوفق لما
ذكروه عند تفصيل الكبائر لكنهم اميل الى ترجيح القول بانها ما يوجب
حدا **قوله** اسمان اضافيان لا تخالفه قوله تعالى ان تجتنبوا ه
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم لان المراد بالكبائر فيه كما سياتي
جزئيات الكفر **قوله** خلافا للمعتزلة في كلام المتاخرين منهم ما يرفع
النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق
او بمعنى اجرا الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم
وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه ه
عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ه
ومنزلة الكفار بالاتفاق وكان هذا رجوع منهم عن المذهب
والافقدماؤهم مصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمومن يحسب

الشرع بل بمجرد اللغة **قوله** بل الصغيرة ايضا هذا مذهب
جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة **قوله** او حمية
او انفة الانفة الاستكبار وفي العبارة استدراك لان الحمية
هي الانفة كما في القاموس وغيره **قوله** نعم اذا كان بطريق الاستحلال
اي على وجه يفهم ان ذلك الذي اقدم على الفعل يعده حلالا اما
الاستحلال بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سياتي **قوله**
والجواب ان هذا الى اخره حاصله ان هذا اثبات للمتفق عليه وهو
انه اما مومن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد
فضلا عن الاتفاق **قوله** لما اجمع عليه السلف ومنهم الحسن لان
النفاق كفر فلا واسطة عنده ايضا على انه قد نقل عنه الرجوع الى
القول بالمذهب الحق حديث لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن
رواه الشيخان عن ابي هريرة حديث لا ايمان لمن لا امانة
له اخرجه الامام احمد وابن حبان وغيرهما عن انس مرفوعا بلفظ
لا ايمان لمن لا امانة له ولمن لا عهد له **قوله** هو الكامل اي حملا
للمطلق على الكامل من افراده ويدل له قوله لا يستوون فان نفي

الاستوا انما ورد في التنزيل بين المتقابلين تقابل تضاد كقوله وما يستوي
الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور
قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ يريد ان المراد بالمومن
فيه هو الكامل في الايمان لكن ترك التصريح بالتقييد قصدا للتغليظ
والمبالغة في الزجر والتنفير **حديث** وان زنى وان سرق
اخرجه الشيخان من رواية ابي ذر بلفظ ما من عبد قال لا اله الا الله
ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان
زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق
قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف
ابي ذر ورغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب على سبيل
الغلبة يعبر به عند وقوع الشيء على خلاف مراد المخاطب فقرا والجار
في الحديث متعلق بمحذوف اي قلنا هذا على رغم انفه **قوله** بالنصوص
الظاهرة اي لان كلمة من في قوله ومن لم يحكم عامة تتناول الفاسق
المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل
الله يكون كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله ولان ضمير الفصل في

قوله فاولئك هم الفاسقون حصر الفاسق في الكافر لانه لتخصيص المسند
اليه بالمسند وجعل المسند مقصورا عليه فيصدق حينئذ ان كل فاسق
كافر ولان تعريف المسند اليه تعريف الجنس يجعله مقصورا على المسند
كما تقول الامير زيد اذا لم يكن امير سواه فالمعنى هنا ان العذاب مقصور
على كونه على المكذب والخزي والسوء على كونهما على الكافرين **حديث**
من ترك صلاة اخرجه الطبراني بلفظ من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر
جهارا واخرجه ابو داود والترمذي وغيرهما وصححه ابن حبان والحاكم
عن بريدة بلفظ العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر
قوله وفي ان العذاب مختص بالكافر اي ولا شك ان الفاسق معذب
لما ورد فيه من الوعيد ومخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته **قوله** الى غير ذلك كقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور
فانه يدل على ان الفاسق كافر لانه يجازى لقوله تعالى ومن يقتل
مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم وكقوله واما الذين فسقوا فماواهم النار
فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام
من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا **قوله** وللجواب

انها متروكة الظواهر فيقال في الاية الاولى ان كلمة ما للجنس فتعم بالنفي
والمراد ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا وان المراد
بما انزل هو التوراة بقرينة سياق الاية فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم
نتعبد بالحكم بالتوراة وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع في
كفر من لم يصدق بما انزل الله لكنه مخالف للسياق وفي الثانية ان الحصر
ادعائي لان الكافر اشد اكذلك فليس الفاسق مطلقا منحصرا في التحقيق ه
فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل وكذا في الثالثة والرابعة
لان كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع انه ليس بمكذب وفي الخامسة
ان المراد الخزي الكامل وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلا او على ه
كفران النعمة على انه احاد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث
المخالفين ويقال في اولي الايتين الباقيتين ان الجزاء بمعنى الثواب والعقاب
فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه
قوله ذلك جزيناهم بما كفروا وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله
وقد سبق ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر وفي الحديث انه وارد على
سبيل الاستعظام والتغليظ مع احتمال الاستحلال **قوله** لا يغفر

ان يشرك به اي ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا ه
مشركين **قوله** باجماع المسلمين اتفق اهل الملة على ان وعيد المشرك
المعاند لا ينقطع واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق
فزعم الجاحظ ومن تابعه في ذلك ان وعيده ينقطع لانه معذور
قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك
لما ذكر من الادلة المبنية على ما قالوا به من القبح العقلي ومن تعليل افعاله
الله تعالى بالاغراض ويجيء مع بطلان ما بنيت عليه مردودة بانه يجوز
التفرقة بوجه اخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه على ان نهاية
الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ما هو نهاية في ه
الجناية للعفو ممنوع وبان عدم طلب العفو لا يوجب انتفا الحكمة
وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لا دليل عليها **قوله** خلافا
للمعتزلة اي في منعهم العفو عن الكباير التي لم تقترن بالتوبة **قوله**
والمعتزلة يخصونها يريد انهم يحملون الايات والاحاديث على العفو
عن الصغاير او عن الكباير بعد التوبة ويجعلونها مقصورة على ارادة ذلك
لا تتعداه الى ارادة غيره ايضا ويقال عليهم ان ما ذكر من النصوص مع

كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للاطلاق من غير قرينة ومخالفة
لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض
الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة
تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا تعم كل واحد من العصاة
فلا يلايم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر
فانها عامة على ان في التخصيص بها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان
الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة
في الغاية **قوله** وتمسكوا بوجهين اعلم ان المعتزلة بعد اتفاقهم
على منع العفو عن الكبائر بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض
البغدادية الى جوازه عقلا وان الامتناع سمعي وذهب الكعبي واتباعه
الى امتناعه عقلا ايضا واستند هؤلاء الى ما سيجيء من ان العفو فيه اغراء على
القبيح وتمسك الاولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله وان الفجار لفي جحيم قالوا ولذا
تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد
والكذب في الاخبار واللازم باطل **قوله** والجواب الى اخره

تقرير ان يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبائر وتناولها
لكل مرتكب كبيرة لم يتب منها اي بعد تسليم كون الصيغ فيها للعموم وانما
يدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لا شبهة في ان الوقوع مع عدم
الوجوب لا يستلزم خلفا ولا كذبا والمتنازع انما هو الوجوب دون اصل
الوقوع ثم انها معارضة بالايات الدالة على العفو والغفران المتناولة
ايضا لاصحاب الكبائر كقوله تعالى ويعفو عن كثير ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم فتخصص المذنب المغفور
بمشية الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجا عنها بمنزلة التائب هذا
على راي من يمنع الخلف في الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول
المحققين من الماتريدية اما من يجوزه ولاجله نفصل بعده كما
لا تشعر به ومن وافقهم فيجيبون ايضا بان تحقق الوعيد لا يستلزم الوقوع
فضلا عن وجوبه **قوله** كيف وهو تبديل للقول يمكن ان يوجه بما قيل
من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبني اخباره على المشية
وان لم يصرح بذلك فاذا قال لاعذبن الظالم مثلا فتقديره ان لم اعف
او الا ان اسامحه او اتكرم عليه ونحو هذا وهذا القيد قد عرف من

عادة العرب في ايعادها ومن اخبار الشارع عن ذلك في مثل قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن اوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية انس **قوله** ويجوز العقاب على الصغيرة اي جوازا لا قطع معه بالوقوع ولا بعدمه لعدم دليل واحد منهما مع ما ذكر من النصوص الدالة على اصل الجواز **قوله** واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر والمعنى ان تجتنبوا سائر انواع الكفر من الاشراك والتمجس والتهود وغيرها او ان تجتنب كل شخص منكم الكفر نكفر عنكم سيئاتكم صغيرها وكبيرها اي ان شيئا لاية ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولانه مغفور ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر تقييد التكفير بالاجتناب فان الصغائر يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر

قوله والشفاعة ثابتة قد يقال ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما في التلويح وغيره تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فحرم اهل الكبائر بطريق الاولى واجاب بمنع الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء للاعلى الذي له جزاء اعظم

ويحمل السنة على الطريقة قيل على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع **قوله** والاخبار هو بمثناه جمع خبر بالتشديد لا جمع خبر اسم تفضيل لانه لا يثنى ولا يجمع **قوله** بالمستفيض من الاخبار اي كحديث شفاعتي لاهل الكبائر من امتي الاتي وكحديث الشفاعة الذي رواه مسلم عن ابي سعيد الخدري يرفعه فان فيه اما اهل النار الذين هم اهلها فانهم لا يموتون ولا يحيون ولكن ناس اصابتهم النار بذنوبهم او قال بخطاياهم فاماتهم الله اماتة حتى اذا كانوا فحما اذن لهم في الشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر فبثوا على انهار الجنة الحديث

قوله خلافا للمعتزلة اي فانهم قالوا لا تجوز الشفاعة لاهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات **قوله** وعندهم لما لم يجز العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سمعا او عقلا لم يجزها فلا يثبت اذ لا فائدة لها على ذلك التقدير **قوله** وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة **قوله** يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة وعلى انها ليست لزيادة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا تقتضي تقبيح الحال وتحقيق الياس لكنه انما يدل على ثبوت اصل الشفاعة ولا يفيد

المتنازع وهو الشفاعة لاهل الكباير كما اشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت
المطلوب ويمكن ان يوجه الزاميا بان في اثبات اهل الشفاعة اثباتا للمطلوب
لان الصغاير عندهم مكفرة باجتناب الكباير حديث شفاعتي لاهل
الكباير من امتي اخرجه الترمذي من حديث انس وصححه عبد الحق والبيهقي
في الشعب واخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجة من حديث جابر وصححه
الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر بلفظ كنا نمسك عن
الاستغفار لاهل الكباير حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم يقول اني
ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي يوم القيمة **قوله** والجواب
الى اخره تقريره انا لا نسلم دلالة ما ذكر من الايتين وما كان مثلهما على
عموم الاشخاص لعدم ما يفيده ولان الخطاب في الاولى لقوم معينين
وهم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولان الظالم على ٥
الاطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وانه معتبر بنا على ان الجمع المحلي
باللام عام وان الظالم هو مرتكب المعصية وبني على ان الضمير راجع
الى النفس وهي نكرة في سياق النفي عامة فيعم ايضا لوقوعه ايضا في
سياق النفي او لرجوعه الى العام لضعف احتمال عوده الى النكرة

من حيث مفهومها المخصوص الناشي من انها خاصة بحسب الوضع وان عمومها
عقلي لزومي لا يتعين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كما ان
قولك لا رجل في الدار وانما هو على السطح لا يلزم منه ان يكون جميع من
في العالم من الرجال على السطح وهو ما يقال ان الضماير ونحوها يجوز ان يعود
الى الموصوف بدون صفته والمعروض مجردا عن عارضه لانه بعد تسليم
متشابه احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ما ذهب اليه الاكثر من ان
العبرة بعموم اللفظ الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا نسلم ان
عموم الاشخاص يستلزم عموم الازمان والاحوال بل هو مطلق فيها
على ما سبق ولو سلم لم يكن بد من تخصيص هذه الايات بالكفار جمعا بين
الادلة لان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى من الغا احدهما مع خصوص
تلك النصوص وما يقال من ان المخصص يشترط اتصاله بالعام فممنوع
لان اكثر الايمة على عدم اشتراطه وكذا ما يقال من ان التخصيص بنا في
تسليم العموم في الاشخاص مردود لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة
هذا ويجوز ان يقال ان الاية الاولى تدل بظاهرها على انتفا ما ليس
محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضا والشفاعة لزيادة الدرجات

فما هو جوابهم في ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لاصحاب الكباير **قوله**
لانه باطل بالاجماع لان جزا الايمان كما نطقت به النصوص القاطعة
من الكتاب والسنة المتواترة واجمع عليه المسلمون انما هو الجنة وهو
لا يمكن ان يجازى بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد
فيها بالاجماع **قوله** ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مبني هذا الاستدلال
على ان العمل الصالح لا يتناول التروك كترك الزنا وشرب المسكر والا فلا
صحة لوصف الزاني مثلا بعمل جميع الصالحات فلا يتناوله الاية ثم هو على
ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم
يعمل غير الايمان **قوله** وايضا الخلود هذا الدليل الزامي على مقتضى
قاعدتهم من التحسين والتقبيح والا فتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف
بالظلم وعدم العدل **قوله** وقد جعل جزا الكفر اي مطلقا من غير
تقييد بشدة او ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزا الكفر والكباير
بهما **قوله** والجواب منع قيد الدوام وحينئذ فلا ينافي الثواب
والعقاب بهما ان يعاقب حينا ثم يثاب لا يقال اذا كانت المضرة او
المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا

يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول
حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا
وما يتمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا
ينفصل الا بالخلوص ضعيف لجواز الانفصال بوجوه اخر لكن هذا ه
المنع غير مفيد هنا **قوله** لكونه مومنا اي كما يشعر به تعليق القتل
بالوصف وترتيب الحكم عليه في قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا على
حد قولهم اكرم العلما اي لعلمهم **قوله** وكذا من تعدى جميع الحدود اي
كما يفيده الجمع المضاف في قوله ويتعد حدوده **قوله** قد يستعمل
في المكث الطويل يريد ان الخلود وان شاع استعماله في التابيد كقوله
تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد حتى قيل انه الحقيقة لذلك
ولانه يوكد بلفظ التابيد وتاكيد الشي بتقوية مدلوله لكنه قد يستعمل
في المكث الطويل المنقطع كقولهم سجن مخلد ووقف مخلد فيجب حمل هذه ه
النصوص عليه جمعا بين الادلة على ان الاولى ان يجعل الخلود حقيقة
في مطلق المكث الطويل سوا كان معه دوام كما في حق الكفار او انقطاع
كما في حق الفساق احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك **قوله** وجعله

اي الحكم او المخبر صادقا بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع
فالتصديق في التحقيق راجع الى اخذ الشيء صادقا ومن ثم يتعلق باعتبارات
مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من المتكلم والكلام والحكم كما يقال امنت
بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت برسوله اي
بانه مبعوث صادق فيما جاء به وبملائكته اي بانهم عباده المكرمون
المطيعون المعصومون وبكتابه وكلماته اي بانها منزلة صادقة فيما
تضمنته من الاحكام **قوله** كان حقيقته امن به لفظة كان هنا بمعنى ثبت
لا صار كما يتوهم والمراد ان المعنى الاصلي للايمان وهو التعدية
ملاحظ في التصديق المذكور فكان معنى قولك امنت بكذا في الحقيقة
جعلته امنا من التكذيب كما ان معنى قولك امنت زيدا جعلته امنا
قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة
او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون
مكذبا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة **قوله** يتعدى باللام
اي لاعتبار معنى الاذعان والقبول **قوله** وما انت بمؤمن لنا مثل
به في شرح المقاصد ايضا والاولى التمثيل بنحو قوله فامن له لوط لاحتمال

كون اللام في لنا ليست للتعدية بل لتقوية العامل لضعفه بفرعيته
قوله وبالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وعن صاحب
الكشاف ان الغالب في الاستعمال تعديته بالباء اذا تعلق بالله وباللام
اذا تعلق بغيره **قوله** الايمان ان تؤمن بالله هو طرف من حديث جبريل
اخرجه الشيخان والترمذي والنسائي **قوله** على ما صرح به الامام
الغزالي قال في الاحيا والاسلام هو تسليم اما بالقلب واما باللسان
واما بالجوارح وافضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا **قوله**
المعنى هو خبر مبتدا محذوف تقديره وبالجملة فالتصديق هو المعنى
الذي يعبر عنه **قوله** وهو معنى التصديق المراد ان التصديق اللغوي
المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن هو التصديق المنطقي وانه
لا يصح بت القول بان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي
وما يقال من انه يلزم ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان
والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار
من قبيل التصور دون التصديق يقال عليه الكلام في امكان الايقان
بدون الاذعان فله ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض

ولبعض الكفار من قبيل التصور دون التصديق يقال عليه الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان فله ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها نعم يرد ان ٥ التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بگرويدن امر قطعي ولذا لا يكفي في الايمان البالغ حد الجزم والاذعان الا ان يراد انه مرادف للمعنى القطعي منه **قوله** كان اطلاق اسم الكافر عليه فتدبر منه ومن قوله ايضا حمله كافرا لكونه بالنسبة الى الظاهر وفي حق اجراء الاحكام عليه وهو ما في المواقف والمذكور في شرح المقاصد وغيره ان الايمان المنجي لا يقارن شيئا من امارات التكذيب وان التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداد به **قوله** يسهل لك الطريق الى حل كثير من المشكلات منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم

مشركون يدل على ان الايمان اللغوي غير الايمان الشرعي ضرورة ان الشرعي ينافي الاشراك والجواب ان الايمان المذكور في الاية انما لم يعتبر لتخلف شرطه كما ذكرناه انتهى **قوله** الايمان في الشرع ٥ اعلم ان الايمان في الشرع لم ينقل الى معنى اخر وراء معناه اللغوي اما اولا فلان النقل خلاف الاصل فلا ينصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به فلو كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ذلك ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يؤمن به فبين وفصل بعض التفصيل والمقصود انه في الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بامور مخصوصة وانه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع الى التصديق بتلك الامور **قوله** جميع ما علم بالضرورة المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له اهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر فيخرج ما ليس كذلك كالاجتهاديات ومن ثم لا يكفر منكرها **قوله** ولا تنحط درجته اي من حيث الخروج عن العهدة

وبالنسبة الى الاتصاف باصل الايمان كما سيصرح به والاوضح وهو
ما في المواقف وغيره وسياتي بيانه في الشرح ان الايمان تصديق ٥
الرسول فيما علم مجيه به ضرورة اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا قال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا
ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة
عند السوال عنه وبحرمة الخمر عند السوال عنها كان كافرا قوله
دون الشرع اي لا لاختلاف حقيقة التصديق لغة وشرعا بل لاختلا له
بعض تلك الامور المخصوصة قوله اي باللسان هو متعلق ٥
بالاقرار بين الله وليس تفسيرا للضمير قوله ركن لا يحتمل السقوط
الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي التبعي فلا يرد ان اطفال المومنين
مومنون ولا تصديق لهم قوله التصديق باق في القلب اورد عليه
انه مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان
قوله هو مذهب بعض العلماء روي عن ابي حنيفة قال في شرح المقاصد
وعليه كثير من المحققين قوله والاقرار شرط هذا هو المشهور وعليه
اكثر الايمة من الاشعرية كالقاضي والاستاذ ومن الماتريدية

وروي ايضا عن ابي حنيفة وعن الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة
قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان
يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر
على غيره قال والخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الابا
اذ العاجز كالاخرس مومن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة
به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق قوله والنصوص
معاضدة اي لانها تدل على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار
جزءا منه لان محله اللسان واما انه التصديق لا سايرما في القلب ٥
فبالاتفاق لما سبق من ان الايمان في اللغة التصديق وانه لم ينقل
في الشرع الى معنى اخر واحتمال ان يراد في النصوص الايمان اللغوي
وهو مطلق التصديق يرد بانه مجاز في كلام الشارع والاصل في
الاطلاق الحقيقة حديث اللهم ثبت قلبي على دينك اخرجه
الترمذي وصححه عن ام سلمة والامام احمد عن انس مرفوعا بلفظ
يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك حديث هلا شققت

قلبه اخرجه مسلم عن اسامة بن زيد بلفظ افلا شققت عن قلبه
واخرجه ابن ماجه عن عمران بن الحصين بلفظ فهلا شققت عن بطنه
فعلمت ما في قلبه **قوله** فان قلت نعم الي اخره حاصله انكم
اذا اثبتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان
عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل
اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك لاسيما وقد تواتر ان الرسول
واصحابه كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن
تصديقه القلبي **قوله** قلت لا حقا الي اخره فيه منع لما زعمه
السايل من ان اهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني
لا معارضة له كما زعم وتقريره انه لو فرض عدم وضع لفظ صدق
النبي صلي الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لمعني بل كان مهملا او فرض وضعه
لمعني غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به علي ذلك التقدير مصدقا
بحسب اللغة ضرورة قطعا فالتصديق لما معنى هذه اللفظة او هي
لدلالتها علي معناها واياما كان فيجب الجزم بعلم العقلا من اهل
اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا

اللساني ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن
بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الايتين فانه اثبت فيهما
التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به انما هو
التصديق القلبي وفي الجواب ايضا حل ومعارضة لما نقل تواتره ٥
تقرير الحل ان يقال لا نزاع في ان التصديق اللساني يسمي ايمانا لغة
لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام
الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة
المنضبطه والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فانه
مكشوف بلا ستره فنيط بها الاحكام الدنيويه وانما النزاع فيما بين
المكلف وبين الله تعالي اي في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام
الاخروية وتقرير المعارضة ان يقال ذلك المتواتر وان دل
علي ان الايمان مجرد الكلمتين فهو معارض بالاجماع علي ان المنافق كافر
على ان ما سبق من النصوص المعارضة كان في رد ذلك السوال
هذا ولا يذهب عليك ان الكرامية الذين اشير لهذا الكلام الي الرد
عليهم لا يزعمون انما الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كان حتي

يلزمهم صدق اسم المومن في اللغة على ذلك الغرض بل يعمون التلفظ ٥
بالكلام الدال على تصديق القلب اي الفاظ كانت من غير ان يجعل التصديق
جزا والحاصل انه عندهم اسم للمقيد لا للمجموع **قوله** تدل على انه لا يكفي
في الايمان فعل اللسان اي مجرده فلا يرد على من اشترط معه معرفة
القلب كالرقاشي او اشترط معه التصديق كالقطان **قوله** وايضا
الاجماع منعقد هو رد اخر على الكرامية لا على المصنف لان الاقرار
عنده ركن يحتمل السقوط **قوله** على ما زعمت الكرامية قالوا من اضمر
الكفر واظهر الايمان يكون مومنا الا انه يستحق الخلود في النار
ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لا يكون مومنا ومن اضمر الايمان ولم
يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة **قوله** ولما كان مذهب
جمهور المحدثين والمتكلمين والفقها كان مراده جمهور مجموع الثلاثه
ليوافق قوله في شرح المقاصد انه مذهب جميع ايمة الحديث وكثير
من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال
البخاري كتبت عن الف وثمانين رجلا ليس فيهم الا صاحب حديث كلهم
كانوا يقولون الايمان قول وعمل **قوله** مع القطع بان العطف يقتضي

المغايرة اي بحسب الاصل والحقيقة اما عطف الجزء على الكل نحو تنزل
الملائكة والروح فباعتبار خطابي اقتضى ان يجعل ذلك الجزء كالمستقل
الخارج عن المعطوف عليه **قوله** مع القطع بان المشروط لا يدخل
في الشرط فلا يدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون
الاعمال شرطا لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط ٥
قوله على ما مر اي من ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان **قوله**
وقد سبق تمسكات المعتزلة اي في جعل الطاعات ركنا من حقيقة
الايمان يخرج بتركها عنه تاركها عند شرح قوله والكبيرة لا تخرج العبد
المومن من الايمان **قوله** لا يزيد ولا ينقص هذا مذهب ابي حنيفه
واصحابه وكثير من العلما وهو اختيار امام الحرمين والمحكي عن الشافعي
وكثير من الشافعيه العلما انه يقبل الزيادة والنقصان وهو مذهب
الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الكتاب والسنة وقال الامام
الرازي وكثير من المتكلمين انه بحث لفظي متفرع على تفسير الايمان فان
قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال اما وحدها
او مع التصديق فتفاوت وسياتي الاشارة الى هذا في الشرح **قوله**

واما الايات الدالة اي كقوله تعالى زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع
ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما
قوله ولا خفاء في ان التفصيلي ابدا اي يكثره بحسب تكثر متعلقاته من
حيث انه يجب الايمان بها على التفصيل وان لم تكن متكثرة بحسب ذواتها
لما سبق من ان الايمان هو التصديق بالجميع **قوله** وحاصله انه يريد
الى اخره قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار
تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض
لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت
له اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر انتهى
ومنه يتبين سقوط ما توهم من ان حاصله هو ان الدوام عبادة غير
كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة
الايمان **قوله** وفيه نظر دفعه في شرح المقاصد بان المراد زيادة
اعداد حصلت وعدم لا بقائها في ذلك **قوله** ومن ذهب الى ان الاعمال
من الايمان اي مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف او وحدها
فرضا كانت او نفلا كما هو مذهب الخوارج وابي الهذيل وعبد الجبار

او فرضا فقط كما هو مذهب ابي علي وابي هاشم واكثر المعتزلة البصرية
فان قيل على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة
والنقصان لانه لا مرتبة فوق الكل لتكون زيادة ولا ايمان دونه
ليكون ناقصا **اجيب** بانه انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان
بانتفاء شيء من الاعمال او النزول كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على
من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة
والنقصان على هذا انما هما في كمال الايمان لا في اصله وقد يجاب ايضا
عن الاخيرين ان العبادات منها ما يقع جزءا ولا يشرع جزءا فيتاتى زيادة
الايمان ونقصانه باعتباره وذلك كالنوافل باسرها وبعض الفرائض
نحو زيادة القراءة والقيام في الصلاة على ان من الفرائض ما ينتفي وجوبه
كالزكاة عن الفقير او تنقص افراده بحسب قصر العمر فتفضله اعمال المزكي
والاطول عمرا وبهذا يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها
طاعة او واجب لا يخرج عنه واجب **قوله** وقال بعض المحققين قال
في المواقف الحق التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات قوة
وضعفا فولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا احتمال ٥

النقيض قلنا لا نسلم ثم ذلك يقتضي ان يكون ايمان النبي واحاد
الامة سوا وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم الخليل ولكن ليطمئن قلبي
وفي شرح المقاصد ما يوافقه واجاب عن قولهم الواجب اليقين فلا
تفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولو سلم
انه التصديق وان المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم انه
لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات
وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل بعد حصول
الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا مشى النووي
في شرح مسلم فقال انه الاظهر قال ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن
ابي مليكة ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف ٥
النفاق على نفسه ما منهم احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل **قوله**
وهذا ما ذكر بعض المحققين المراد به صدر الشريعة وحاصل
ما ذهب اليه ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر ٥
اختيارا قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم
من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة

المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن تصديق من غير ان يكون
للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى انتهى وهو محصل المذكور هنا **قوله**
ولهذا الاعتبار هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق ٥
يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر
بالايمان وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى
صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في ٥
تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر
بالعلم والتيقن ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة
وبحسب التحصيل **قوله** وكان هذا هو المراد اي مراد من جعل الايمان
امرا اختياريا كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه
ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة
اعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنه **قوله** لانها
قد تكون بدون ذلك اي كما لمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي
صلى الله عليه وسلم **قوله** بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي

صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب **قوله** ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا الاية تقريره ان كلمة غير في هذه الاية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثنا والمراد بالبيت اهله فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يعترض بانه يكفي لصحة الاستثنا الاحاطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سياتي من ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلما فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيا **قوله** وبالجملة هو تصوير وتحرير للمدعى يعني ان ليس مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير حقيقة الترادف بل عدم التغاير بمعنى الانفكاك اي عدم صحة سلب احدهما عن الاخر وبه يظهر ان لا نزاع في المسلة فان الاشاعرة لا يجوزون الانفكاك بينهما **قوله** لما ذكر في الكفاية وفي التبصرة ايضا الايمان من قبيل الاسما المترادفة وكل

مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والاثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ثم قال لو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الاخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعا **قوله** فيما اخبر من اوامره ونواهيه المراد فيما ارسل للاخبار به وتبليغه من الاوامر والنواهي ويجوز ان يقال اطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشي يتضمن الاخبار عن وجوبه او ندبه والنهي عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه او كراهته **قوله** هو الخضوع والانقياد لالوهيته اي بالاعتراف والتصديق بان الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بسائر الاحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتد به الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة الايمان فلا تغاير بينهما **قوله** فان قيل هذا السؤال معارضة في المطلوب اعني الاتحاد كما ان السؤال الذي بعده معارضة في المقدمة القائلة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان بحيث

الاسلام ان تشهد اخرجه الشيخان وغيرهما حديث الله ورسوله اعلم ما الايمان اخرجاه ايضا من رواية ابن عباس رضي الله عنهما حديث الايمان بضع وسبعون اخرجه مسلم والاربعة وهو في البخاري ايضا لكن بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وبفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة على الصحيح وقيل من ثلاثة الى تسعة وقيل من اثنين الى عشرة وقيل من واحد الى تسعة **قوله** حتى الصحابة والتابعين اي حتى كثير منهم بل قد نقل عن اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والحنابلة ومن المتكلمين عن الاشعرية والكلابية ومن وافقهم **قوله** وليس هذا الى اخره هو جواب عما يقال ان لم يكن الايمان ثابتا فهو كفر وان كان ثابتا فهو هذيان بمثابة ان يقول القائل انا شاب ان شاء الله تعالى **قوله** وذهب بعض المحققين يوضح كلامه ما حكاه في شرح المقاصد من ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله له لكن لا يامن ان يشوبه شي من منافيات النجاة من غير علم له بذلك قال ونقل

قريب لو لا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع والتعويل على ما قاله امام الحرمين من ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه ولكن الايمان الذي هو علم الفوز واية النجاة هو ايمان الموافاة اي الاتيان والحصول اخر الحياة واول منازل الاخرة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سياتي في الشرح **قوله** لهم مغفرة واجر عظيم كذا فيما وقفت عليه من النسخ وهو تلفيق ونظم الاية انما هو لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم او لهم مغفرة ورزق كريم **قوله** بنا على ان العبرة في الايمان الى اخره اي بمعنى ان ذلك هو المنجي والمهلك لا بمعنى ان ايمان الحال وسعادته ليس بايمان وسعادة وكفره وشقاوته ليس بكفر وشقاوة ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ان من علم الله تعالى منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم ان يكون المشرك مومنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق

ركنا يحمل السقوط حديث السعيد من سعد في بطن امه
والشقي من شقي في بطن امه اخرجه البزار من حديث ابي هريرة قال
ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه موقوفا على ابن
مسعود بلفظ الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من وعظ بغيره
قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تستعقبه لما فيه من الحكم والمصالح
التي ينتظم بها امر المعاش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين
مما وراء النهر قال الشارح وانت خبير بانه في ترويج امثال هذا
المقال توسيع مجال الاعتزال فان المعتزلة لا يعنون بالوجوب
على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة فالحق ان البعثة لطف
من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب
في ساير الالطاف قوله والبراهمة كذا في البداية وغيرها وهو
مخالف لما في شرح المقاصد من ان البراهمة لا ينكرون النبوة ه
لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها قوله ولا يمكن يستوي طرفاه
في التبصرة انه قول جميع متكلمي اهل الحديث سوى ابي العباس القلانسي
قوله ثم اشار الى وقوع الارسال بقوله وقد ارسل الله رسلا وانبيائه

بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين وطوبق بنبوته بقوله وايدهم ه
بالمعجزات وبتعيين بعض من ثبت رسالته بقوله واولهم ادم واخرهم ه
محمد صلى الله عليه وسلم ثم تخصيص البشر للاشارة الى الرد على من ينكر
ارسال البشر الى البشر كما قالوا ابشر يهدوننا وليس احترازا لقوله
تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس ولما حكاه ابن عبد البر
في التمهيد من الاجماع على دخول الجن فيمن بعث اليه محمد صلى الله عليه
وسلم قوله وتفاصيل احوالهما هو مستبد اخره مما لا يستقل به
العقل والضمير للثواب والعقاب قوله وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين فانه صلى الله عليه وسلم بين امر الدين والدنيا لكل احد فقبله
الفايزون وصدف عنه الكافرون فلم ينتفعوا برحمته قوله امر
يظهر بخلاف العادة اي قصد به اظهار الصدق كما مر اول الكتاب
فخرج ما لا يوافق الدعوى كنطق الجماد بانه مفتر كذاب على ان ذكر
التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد الدعوى والاستشهاد
بدون الموافقة قوله ولما بان هو من البينونة اي امتاز وانفصل
او من الظهور وعن بمعنى من قوله امر ونهي بها بصيغة البناء

للمفعول لا الفاعل كما زعم والمراد انه امر ونهي للتبليغ فلا بد ان ام
موسى امرت بلا واسطة بقوله تعالى اقذفيه في التابوت وام عيسى ٥
كذلك بقوله وهزي اليك قيل الامر كقوله اسكن انت وزوجك
الجنة والنهي كقوله ولا تقربا هذه الشجرة ويرد عليه ان الاجتبا بالرسالة
كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه
وهدى ولانه في الجنة ولا امة له هناك كذا في المواقف وغيره **قوله**
لم يكن في زمنه نبي اي يكون الامر والنهي بواسطة تبليغ ذلك النبي
قوله وكذا السنة روى الترمذي من حديث ابي سعيد الخدري
وحسنه مرفوعا انا سيد ولد ادم يوم القيمة ولا فخر وبيدي لواء
الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ ادم فمن سواه الا تحت لوائي وروى
الطبراني في الاوسط بسند فيه ابن لهيعة عن ابي ذر قال قلت
يا رسول الله من اول الانبيا قال ادم قلت نبي كان قال نبي مكلم
قوله وقد يستدل ارباب البصائر بما سبق من الاستدلال وهو
العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل ومبناه
على دعوى النبوة واظهار المعجزة اما مع تعيينها او مع اجمالها والعرض

من هذين الوجهين التقوية والتتميم وزيادة الطمانينة وقوة ٥
الاستبصار ومبنى الاول منهما على انه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد
في غير النبي ومبنى الاخر على انه مكمل لغيره على ذلك الوجه ايضا **قوله**
وانه مبعوث الى كافة الناس اي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث
الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة ولقوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وقد يقال ان بعثة نوح كانت ايضا عامة لما ان الله
تعالى قد اغرق بالطوفان جميع اهل الارض الا نوحا ومن معه
وقد قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولم يكن في عهده
رسول غيره واجيب بان المراد نفي العذاب قبل الارسال
الذي يقوم به الحجة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق
في ذلك بين انسان وانسان لكل منهما عقل يهتدي به الى ما فيه نفعه
ويتعرف به ما فيه ضرره وبان المبعوث الى قومه لم ينه عن دعاء
غيرهم الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **قوله**
بل الى الجن والانس في الاقتصار عليهما اشعار بخروج الملائكة وهو
ما صرح به الحليمي والبيهقي في الشعب وحكى الامام الرازي والبرهان

السيفي في تفسيره مما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله
تعالى ليكون للعالمين نذيرا **قوله** كما زعم بعض النصارى اي وبعض
اليهود كما في شرح المقاصد زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان
للعرب خاصة دون اهل الكتابين وهو مردود باحتياج الكل
الى من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر ه
لاختلال دينهم بالتحريف وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند
الله تعالى **قوله** لكنه تابع محمدا او ما ورد من انه يضع الجزية
ولا يقبل الا الاسلام فهو من ديننا وشريعتنا لان نبينا صلى الله
عليه وسلم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزوله **قوله** ونصب
احكام العطف للتفسير والمعنى انه لا يكون منه نصب احكام بوحي
اليه ينصبها اذ لا يمتنع ان يوحى اليه بما فيه ارشاد مما يتعلق بامر
حرب ونحوه مما لا يخرج عن الدين المحمدي وقد جاء التصريح بوقوعه
في صحيح مسلم حديث عدد الانبياء اخرج الرواية الاولى
منه احمد من وجه ضعيف في مسند ابي امامة الباهلي عن ابي ذر
واما الثانية فلم اظفر بتخريجها **قوله** جميع الشرائط اي شرائط

المقبول من العقل والبلوغ والاسلام والعدالة وشرائط العمل
من عدم المعارض وغيره **قوله** هذا معنى النبوة والرسالة فقد
سبق التنبيه على ان هذا اختيار الشارح وان المشهور وقول الجمهور
هو ان النبوة اعم من الرسالة **قوله** اما عمدا فبالاجماع اذ لو جاز
عليهم التقول والافتراء فيما يبلغونه من الاحكام لادى الى ابطال ه
دلالة المعجزة وهو محال **قوله** واما سهوا فعند الاكثرين خلافا ه
للقاضي ابي بكر فانه جوز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بامر الشرائع
وتبليغ الاحكام سهوا ونسيانا مصيرا منه الى عدم دخوله تحت التصديق
المقصود بالمعجزة فان المعجزات انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له ه
وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها
على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها هكذا في ه
المواقف وغيره ومنه يعلم ان الاجماع انما هو في تعمد الكذب فيما دل
المعجز على صدقهم فيه وان المراد بما في الكتاب هو ما سوى الكذب
فيه سواء كان كذبا في غيره او معصية اخرى وهو مقتضى ما في شرح
المقاصد ايضا وقوله بالاجماع خالف في ذلك الازارقة من الخوارج

تجوز واعليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه في شرح
المقاصد ولم يعتد به هنا **قوله** وانما الخلاف قال القاضي ٥
والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة
عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكباير عنهم مستفاد من السمع
وقالت المعتزلة بنا على اصلهم الفاسد في القبح العقلي ووجوب رعاية
الاصلح يمتنع ذلك عقلا لان ظهور الكباير منهم عمدا يوجب سقوط
هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيودي الى النفرة
عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلايق وترك ٥
استصلاحهم ورد بان الفساد في الظهور والكلام في الصدور
قوله تجوزه الاكثرون والمختار خلافه كما في شرح المواقف وغيره
قوله وتجوز سهوا بالاتفاق كذا في المواقف ايضا وفيه نظر فقد
نقل عن الاستاد ابي اسحاق والشهرستاني وعياض المنع وحكاه ابن
برهان عن اتفاق المحققين **قوله** لكن المحققين اي من الاشعرية ٥
وغيرهم كالجاحظ والنظام والاصم وجعفر بن بشر والكهر بفتح فسكون
او بفتحتين هو الزنا والشيعه بكسر المعجمة وسكون التحتانية هم الذين

تابعوا عليا وقالوا انه الامام الحق بالنص وان الامامة لا تخرج
عنه ولا عن اولاده **قوله** اظهار الكفر تقية اي عند خوف الهلاك
لان اظهار الاسلام حينئذ القا النفس في التهلكة ورده في المواقف
بانه يفضي الى اخفا الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت
الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه ونقضه ايضا شارحه
بدعوة ابرهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
وانت خبير بان الجواز لا ينافي العدم على انه يجوز ان ينتفي خوف الهلاك
في بعض الصور باعلام من الله تعالى **قوله** بحسب كمالهم في الدين اي كما
يشير اليه تمام الاية وهو قوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وتومنون بالله حديث انا سيد ولد ادم سبق تخريجه
قوله لانه لا يدل قد يقال المراد النوع الانساني كما هو المتعارف
المتبادر والاولى التمسك بحديث الصحيحين انا سيد الناس يوم
القيمة او بحديث الترمذي انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا
فخر **قوله** وكان من الملائكة والا لم يتناوله الامر بالسجود فلم يكن
فاسقا عن امر ربه وقد يجاب بان الامر للاعلى امر للادنى

قوله بدليل صحة استثنائه اذ الاصل في الاستثناء الاتصال قوله
تغليبا اي استثناء طويق صحة اتصاله التغليب في المستثنى منه
وحقيقة المعنى واذ قلنا لجماعة منهم ابليس قوله بل في اعتقاده
اي اعتقاد انه حادث فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد صحته
فانه حق لا مرية فيه قوله والعمل به اي بناء على انه يتضمن الكفر اذ
لا يعتريه دونه فان امكن سحر لا يتضمنه لم يكن كفرا قال
الشيخ ابو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ بل فيه
تفصيل فان كان فيه ذلك رد ما لزم من شرائط الايمان هو كفر والا
فلا قوله وهو واحد اي من حيث انه كلام الله تعالى لانه صفته
الازلية التي لا تكثر لها في نفسها وبحسب ذاتها وان تعدد وتفاوت
من حيث خصوصيات النظم المقرو فكان نظم الانجيل غير نظم التوراة
مثلا وكان القران افضل مما سواه قوله لا يتصور فيه تفصيل
اي من حيث هو كلام الله تعالى لانه واحد من تلك الحيثية وان
تفاوت المقرو باعتبار قراته فكان بعضه افضل تلاوة لاشتماله
على صفة فاضلة مثل كونه انفع كسورة العصر فان فيها الحث على الايمان

والعمل الصالح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك او ذكر الله فيه
اكثر كسورة الاخلاص بالقياس الى ما ليس كذلك كسورة ابي لهب هذا
ما ذهب اليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ
ابي الحسن والقاضي ابي بكر خلافه وانه لا يقال في كلام الله ان بعضا منه
افضل من بعض وكانه طرد للمنع في النظم دفعا لايهام التفاضل
في النفسي كما طرد المنع من القول بانه مخلوق خشية ايهام خلق النفسي قوله
كما ورد في الحديث اي كما اخرج البخاري وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لابي سعيد بن المعلى لاعلمنك اعظم سورة في القران ثم فسرها له
بسورة الحمد لله رب العالمين قوله وبعض احكامها ذهب بعضهم
الى نسخ جميعها وان ما ثبت لنا من الاحكام التي وافقت ما كان فيها فشرع
جديد مختص بنا مقبل والاول هو الصحيح قوله بالخبر المشهور يعني منه ان
الثابت بالاحاد انما هو خصوصيات ما آل اليه عروجه من السماء الى الجنة
او العرش او غيرهما وان معراجه من السماء الى ما شاء الله تعالى مشهور ايضا
قوله والاجسام متماثلة اي فيجوز الخرق على السماء كالارض قوله
على ما روي عن معاوية قال في شرح المقاصد وانت خبير بانه على تقدير

صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار
من الصحابة واجماع القرون اللاحقة **قوله** وروي عن عائشة ضعف
الاحتجاج به بانها لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء
زوجة ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان سنين
والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح **قوله** واجيب بان المراد الرؤيا
بالعين كما نقل عن جمهور المفسرين على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا
انه سيدخل مكة عام الحديبية وفيه ان الاية مكية الا ان يقال رآها
بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار في
غزوة بدر لقوله تعالى اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولما روي انه
لما ورد ماء قال لكاني انظر الى مصارع القوم هذا مصرع فلان هذا
مصرع فلان وقيل غير ذلك **قوله** لا بعينه قد سبق ان مذهب
الاشعري انه راه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله
لا يقال من قبل الراي ولانه ممكن دلت الظواهر على وقوعه **قوله** حسب
ما يمكن هو بتحريك السين وقد تسكن من قبله بكسر القاف وفتح الموحدة
قوله يكون استدراجا اي ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة

كما روي ان مسيلمة دعي لاعور ان يصح عينه العوراء فعمي وقد تظهر الخوارق
من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة كما في شرح
المقاصد فالخوارق ستة معجزة وارهاص وكرامة ومعونة واستدراج
واهانة ووجه الضبط ظاهر **قوله** وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم
اي حيث نص فيه على انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب
وتساقط عليها الرطب من نخلة يابسة ومن صاحب سليمان لقوله تعالى ۵
قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وجعل
هذه الامور معجزات لزكريا وسليمان او الاولى ارهاصا لعيسى مما لا يعتمد
عليه منصف كما في شرح المواقف في قصة مريم **قوله** اصف هو كهاجر وزنا
وابوه برخيا هو بفتح الموحدة وسكون الراء وكسر الخاء المعجمة وقيل الاله
بالخشية **قوله** كما نقل عن كثير من الاولياء منهم العلاء بن الحضرمي
كما رواه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة **قوله** كما نقل عن جعفر
لم ينقل عنه ذلك في الدنيا والظاهر انه وهم نشا عن تسميته بعد
موته بالطيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في غزوة موتة قطعت
يداه وقتل ابدله الله تعالى بيديه جناحين يطير بهما في الجنة قصة

تسبيح القصعة اخرجها البيهقي في دلائل النبوة قصة تكلم
البقرة اخرجها الشيخان وغيرهما من حديث ابي هريرة قصة نداء
عمر اخرجها البيهقي في الدلائل وابن مردويه وغيرهما قصة
شرب خالد السم اخرجها ابو يعلى الموصلي من اوجه وذكرها ايضا صاحب
الفتوح كالكلاعي في سيرته قصة جريان النيل اخرجها الامام
محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملا عمر بن محمد بن الخضر في سيرته
قوله اشار الى الجواب حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق
لو يقترن بدعوى الرسالة فهو كرامة للولي ومعجزة لنبيه وانما الاشتباه
عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه مصدق معترف برسالة رسوله
قوله بخلاف الولي فانه قد لا يعلم انه ولي وقد لا يقصد الاظهار
ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من ان يكون ذلك استدراجا
قوله والاحسن ان يقال ان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق
سائر الانبيا فخرج عيسى وغيره فلا نقض ويدخل من وجد في عصره
صلى الله عليه وسلم او بعد موته او قبله من ساير الامم السالفة فلا
قصور ثم الدليل على انه افضل ممن ذكر ما رواه الدارقطني وغيره من

حديث ابي الدرداء يرفعه ما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين
افضل من ابي بكر **قوله** لكنه اراد البعدية الزمانية فيه قصور عن
افادة التفضيل على ساير الامم مما يرد على اقسامه فالاولى الحمل على ما سبق
قوله لو يفيد التفضيل على التابعين ومن بعدهم اي صراحة وان لزم
لان الصحابة افضل منهم ولذا قال سابقا والاحسن **قوله** ثم عثمان
هذا مذهب اكثر اهل السنة كالشافعي واحمد ونقله القاضي عياض
عن كافة ائمة الحديث والفقها وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري
والقاضي ابو بكر ويدل له ما رواه البخاري وابو داود والترمذي عن ابن
عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان
ثم نترك اصحاب النبي صلى الله عليهم لا نفاضل بينهم وذهب اهل السنة من
اهل الكوفة كما حكاه الخطابي الى تفضيل علي وطايفة الى التوقف فيما بينهما
قوله على هذا وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة **قوله** وكان السلف
كانوا متوقفين اي لا يقطعون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل ابي بكر
وعمر **قوله** ومحبة الختنين هما عثمان وعلي والختن بفتح المعجمة والمثناة
الفوقية الصهر **قوله** فللتوقف جهة اي لان كثرة الثواب وقرب

الدرجة امر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة قوله
وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل فلا فيه الكلام وكان
سببه ميل الشارح الى تفضيل علي ولذا قال في شرح المقاصد لا كلام
في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب اي لاحتمال
ان تكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها
او لزيادة كميتها قصة سقيفة بني ساعدة اخرجها البخاري في
الصحيح في مناقب ابي بكر عن ابنته عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر قوله
بعد توقف كان منه لم يكن ذلك التوقف من علي للطعن في خلافة ابي
بكر واهليته لذلك بل القصة كما في الصحيح ايضا ان عليا لم يكن حاضرا
اذ ذاك فلما بلغه الامر عتب على القطع بالامر والاستبداد به من غير
مشاورته ومشاورة اقاربه لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم
واستعظم ذلك فلما اعتذر اليه ابو بكر بانه ما بادر ذلك الا خوفا
من الفتنة وافتراق كلمة الامة بايعه طائعا مختارا راغبا في ذلك
مصوبا له قصة كتاب العهد لعمر اخرجها الكلاعي في سيرته وغيره

قصة الشورى اخرجها البخاري من رواية عمرو بن ميمون قوله
لم يكن عن نزاع في خلافته وذلك ان معاوية طلب بدم عثمان لما بينهما
من بنوة اي العمومة وقصد ان يسلم علي قتلته على القود وذكر انه ان سلمهم
بايع له وراى علي ان المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر
يؤدي الى اضطراب امر الامامة وتفاقم الفتن وان الامهال ليتحقق تمكنه
وليتقطهم هو الصواب حديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة
اخرجه الترمذي في الفتن والنسائي في المناقب وابن حبان من حديث
سفينة بالفاظ متقاربة واخرجه ابو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون
ثم يؤتي الله الملك من يشاء قوله راس ثلاثين سنة انما استشهد في
المكملة ثلاثين لا راس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه
وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاة علي سابع عشر رمضان
سنة اربعين فهي قبل راس الثلاثين بنحو ستة اشهر ولولا قوله في شرح
المقاصد وقدتم ذلك بخلافة علي لحسن حمل كلامه هنا على تلك السنة
قوله والمذهب انه يجب على الخلق سمعا اي لا على الله كما ذهب اليه
الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلا فقط كما زعمه الزيدية

وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلا وسمعا كما ذهب اليه الجاحظ والكعبي وابو
الحسين البصري حديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه
مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية
اي نوعا من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم ايضا من حديثه
بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موتته موتة جاهلية ثم
هذا الدليل ومابعده لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا
على الله تعالى اصلا فلبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين وقاعدة
الوجوب على الله تعالى **قوله** كما في عهد الاتراك ليس منهم من نصف
بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد الانتظام بالنسبة الى
عموم رياستهم لاهل الاقاليم **قوله** لكن يختل امر الدين اي لعدم ٥
الاجتهاد والاعتماد على سوال العلما غير كاف لانهم ربما اختلفوا العرض
دنيوي اوغيره فلا يحصل الانتظام **قوله** فيعصي الامة كلهم اجيب
ايضا بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز
واضطرار وبه يندفع ما سيشير اليه من الاشكال **قوله** منتظر هو
بفتح الظا لا بكسرها ايضا كما قيل **قوله** على الرضى هو بكسر الرا وفتح

الضاد وابنه محمد التقي بصيغة فعيل من التقوى وابنه علي التقي يكون ٥
وقاف نسبة الى النقا حديث الائمة من قريش رواه عن علي الحاكم
في المستدرك والطبراني والبزار والبيهقي في السنن وقال رجالها ساده
ثقات لامطعن فيهم ورواه عن انس البخاري في تاريخه والنسائي في الكبرى
وابن عدي في الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الامرا من قريش
والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان
قوله لكن لما رواه ابو بكر يعني في قصة السقيفة اورده الامام احمد
عن حميد بن عبد الرحمن الحميري ولفظ ابي بكر لقد علمت ياسعد ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال وانت قاعد قريش ولاة هذا الامر
فبرهم تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم **قوله** لا ولادا لنضر هو ما قاله
الاكثر وقيل لاولاد فهر بن مالك وصححه جماعة **قوله** في نسب ابي بكر
كعب بن لوي كذا في النسخ وفيه اسقاط اربعة رجال فان كعبا والد
عمر وهو كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي **قوله** نفيل هو بنون
وفا مصغرا ورياح هو بصيغة جمع الريح وقرط بضم القاف وسكون
المهملة ورزاح برا مفتوحة وزاي ثم مهملة **قوله** مع عدم القطع

لعصمته اي بالاجماع فلا تكون العصمة شرطا والا لظهرت لاهل البيعة
ولم يظهر والا لنقل على وجه يفيد القطع لتوفر الدواعي على نقل انتفائه
بشروط الامامة ردا على المخالفين فلا يرد ان الشرط هو العصمة
لا العلم بها وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول **قوله** والجواب
المنع اجيب ايضا بان المراد بالعهد في الاية عهد النبوة كما عليه اكثر
المفسرين او كثير منهم **قوله** فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما اي
لجواز ان لا يصدر منه ذنب اصلا او يصدر منه صغيرة لانها في
العدالة **قوله** ان لا يخلق الله تعالى الذنب المراد ان مآل العصمة
وغايتها ذلك والا يلزم ان يكون غير المعصوم مذنبا واما تعريفها
فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وهو معنى قولهم هي لطف من
الله الى اخره **قوله** فالكل بمنزلة امام واحد اي لعدم استقلال
كل واحد منهم وتحقيقه ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا
فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين
فلا اشكال اصلا **قوله** ولان العصمة ليست بشرط في هذا الدليل
قصور لان العصمة اخص من عدم الفسق فلا يلزم من عدم اشتراطها

د واما عدم اشتراطه ايضا **قوله** والمسطور في كتب الشافعية ه
تنبيه على انه المعتمد عندهم لا ما تقدم ونقله عنهم **قوله** من العلما
الثلاثة المراد بهم ابو حنيفة وصاحباه حديث صلوا خلف
كل بر وفاجر رواه صاحب مسند الفردوس عن انس بلفظ خلف كل امير
بر وفاجر حديث لا تدعوا الصلاة لم اظفر به بهذا اللفظ
نعم روى ابو داود عن مكحول عن ابي هريرة رفعه الصلاة واجبة
عليكم خلف كل مسلم برا كان او فاجرا وان عمل الكبائر وروى الدارقطني
معناه وقال مكحول لم يلق ابا هريرة **قوله** قلنا انه لما فرغ الى اخره
لا نزاع بين اهل السنة في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها
الى القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة
ونحو ذلك مما يتعلق بالعمل دون الاعتقاد لكن لما شاع بين الناس
في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع فيها
الى تعصبات باردة تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين الحقت مباحثها بالكلام
عونا للقاصرين وصونا للائمة المهديين عن مطاعن المبتدعين **قوله**

مما خالف فيه المعتزلة اي كنفع دعا الاحيا للاموات او الشيعة كجواز المسح على الخفين او الفلاسفة كطلوع الشمس من مغربها وغيره من ٥ امارات الساعة او الملاحدة كحمل النصوص على ظواهرها او غيرهم كبعض الكرامية في امتناع فضل الولي على النبي حديث لا تسبوا اصحابي اخرجه الستة عن ابي سعيد الخدري بلفظ فوالذي نفسي بيده لو انفق احدكم والنصيف كتهشيد لغة في النصف حديث اكرموا اصحابي اخرجه النسائي بسند صحيح عن عمر مرفوعا ولفظه اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الفذ وهو مع الاثنين ابعد ولا يخلون رجل بامراة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنة وساءته سيئته فهو مومن حديث الله الله في اصحابي اخرجه الامام احمد بسند حسن وصححه والترمذي وقال غريب عن عبد الله بن مغفل المزني حديث ابو بكر في الجنة اخرجه الامام احمد والترمذي وابن حبان حديث ان فاطمة سيدة نسا

اهل الجنة حديث ان الحسن والحسين سيدا شباب اهل ٥ الجنة اخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن ابي سعيد الخدري **قوله** ولا يشهد بالجنة والنار لاحد بعينه اي ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بانه من اهل الجنة اما من علم موته كافرا كابي جهل وغيره من قتلى المشركين فيشهد له بالنار بعينه ومن ورد فيه نص خاص بانه من اهل الجنة فيشهد له بها كعبد الله بن عمرو بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد باحد وهم سبعون رجلا ونزلت فيهم ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا الاية وكاهل بير معونة الذين يسمون القرا وهم ايضا سبعون رجلا وكجعفر وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وابراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم والغلام اليهودي الذي اسلم عند موته وحارثة بن الربيع وابي عامر الاشعري وابي موسى وغيرهم حديث علي بن ابي طالب في المسح اخرجه مسلم في صحيحه ورواه عن المغيرة مسلم وابو داود ٥ والترمذي وابن ماجة والامام احمد وعن صفوان بن عسال الترمذي

وعن اوس الثقفي ابو داود **قوله** وروى ابو داود كذا في النسخ
وفي بعضها وصفه بالصديق وهو سهو والصواب ابو بكرة بزيادة
هاء وهو نفيع بن الحارث روى حديثه الترمذي وابن خزيمة ه
والدارقطني وصححه الخطابي حديث النهي عن الانتباذ رواه
مسلم وابو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم بلفظ انه
صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجر ويؤخذ من الروايات ان النهي مقصور
على ما سوي ثم طلي بما يسد مسامه كالحنتم وهي جرار خضر والمزفت
والعلة انه لعدم المسام فيه يسرع الى التخمير ما ينبذ فيه فربما لم
يشعر صاحبه باراقته فيشربه **قوله** ثم نسخ وورد نسخه في صحيح
مسلم وسنن ابي داود والترمذي من رواية بريدة الاسلمي **قوله**
كثير من اهل السنة بل اكثرهم وذهب بعضهم الى حل القليل **قوله** نعم
قد يقع التردد اي في ان نبوة النبي افضل او ولايته كما صرح به في
شرح المقاصد فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين
الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين من معنى القرب والاختصاص
الذي يكون في النبي في غاية الكمال الحاصل به كمال الانجذاب الى

عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب القدوس حديث
اذا احب الله عبدا اخرجه الديلمي والقشيري من رواية انس بلفظ
التائب من الذنب كمن لا ذنب له واذا احب الله عبدا الحديث **قوله**
فمعناه انه عصمه صدر الحديث يشير الى تاويل اخر اقرب هو ان ه
الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح **قوله** لا يقال هذه ليست من
النص اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان
لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا
فظاهر واذا خفي المراد منه فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك
عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه **قوله** ومع ذلك
ففيها اشارات اي كما يقال في قوله تعالى ان الملوك اذا دخلوا قرية
افسدوها انه مع ارادة الظاهر يشير الى ان محبة الله تعالى اذا ه
دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلا بل افسدته
عن جميع ما عداها من حيث صار في غاية الصلاح وجعلت اعزه ما كان
فيه قبلها اذلة ونحو ذلك **قوله** كان كان حرمته لعينه اي منشا
حرمته عين المحل الذي تعلق به الفعل كاكل الميتة والزنا وشرب الخمر

بخلاف نكاح المحارم فان التحريم لحرمتهن **قوله** وبعضهم لو يعزق هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو الاصوب والمناسب لما تفرع عنه ٥

قوله قد علم تحريمه اي بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه الا الخواص فانه لا يكفر مستحله **قوله** فانه يكفر الصواب من مذهبنا انه لا يكفر في مسئلة التمني اذا لم يكن له نية تقتضي كفره وما ذكر في الشرح مبني على ما ذهب اليه الحنفية من الحسن والقبح كما هو مقرر في اصولهم

قوله موافقة للحكمة اي في حد ذاته مع قطع النظر عن حال ٥ الاشخاص والازمان فمن ثم استلزم تمني عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف حرمة نحو الخمر فان الحكمة فيها ليست ذاتية فيحتمل ارادة تبدل حال الاشخاص والازمان **قوله** وهو الصحيح ينبغي ان يكون الصحيح ما ذكره الامام السرخسي لان التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص الكتاب والسنة ولا يخفى على مسلم **قوله** وكذا الوحلس الصواب من مذهبنا انهم لا يكفرون وكذا لا كفر بالتسمية عند شرب الخمر ونحوه الا ان انضم اليها استخفاف **قوله** واليأس من الله كفر والامن من الله كفر هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا انهما كبيرتان لا كفر بهما الا ان انضم الى اليأس اعتقاد عدم القدرة او الى الامن اعتقاد ان لا مكر او استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص القرآن **قوله** فان قيل الجزم بان العاصي اي على تقدير كون الجازم عاصيا او مطيعا كما سيصوره قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة المراد في المسائل الاجتهادية اما من انكر ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره ثم هذا القول للاشعري وبعض متابعيه اما البعض الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة الى الجمع لعدم اتحاد القائل حديث من اتى كاهنا رواه اصحاب السنن الاربعة عن ابي هريرة **قوله** ومطالعة علم الغيب اي بنجوم اعطيه او بالقاء الجن **قوله** رئيا هو بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء التحتانية اي جنيا يتراءى له اي يتبدى له بحيث يراه **قوله** من ان الشيئية تساوي الوجود في بعض النسخ تساوق بالقاف وبه عبر في شرح المقاصد قال بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس قال ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق ولم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعي بديهية بناء على ان

قولنا السواد موجود تعيد فايدة تعتد بها بخلاف قولنا السواد شي
حديث ما من ميت يصلي عليه امه اخرجه مسلم والترمذي
والنساي من رواية عايشة حديث سعد ابن عبادة اخرجه
ابوداود وغيره حديث الدعا يرد البلا والصدقة تطفي
غضب الرب روي الطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد عن عايشه
مرفوعا لا يغني حذر عن قدر والدعا ينفع مما نزل ومما لم ينزل وان
البلا لينزل فيلقاه الدعا فيعتلجان الي يوم القيمة وروي الترمذي
وغيره عن انس ان النبي صلي الله عليه وسلم قال ان الصدقة السر لتطفي
غضب الرب حديث العالم والمتعلم الظاهر انه ۵
لا اصل له وحديث القبرين اعدل شاهد علي وضعه وبطلانه
حديث يستجاب للعبد اخرجه مسلم وغيره من رواية
ابي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد واخرجه البخاري من روايته
ايضا بلفظ يستجاب لاحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي
حديث ان ربكم حيي كريم اخرجه الامام احمد وابوداود
والنساي من رواية يعلي بن امية واخرجه ايضا ابوداود في الصلوة

والترمذي وابن ماجة عن سلمان رضي الله عنه حديث
ادعوا الله وانتم موقنون اخرجه الترمذي والحاكم عن ابي هريره ۵
حديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان في صحيحه
والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابي ذر بلفظ قلت يا رسول الله ما كانت
صحف ابراهيم قال كانت امثالا كلها ايها الملك المسلط المبتلي المغرور
اني لم ابعثك لتجمع الدنيا بعضها علي بعض ولكني بعثتك لترد عني
دعوة المظلوم فاني لا اردها ولو كانت من كافر **قوله** وجوزه
بعضهم هو مقتضي قول اصحابنا ان اهل الذمة لا يمنعون من الخروج
الي الاستسقا لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمومن
والكافر حديث حذيفة بن اسيد الغفاري
اخرجه مسلم وابوداود والترمذي والنساي عنه واسيد بفتح
الهمزة وكسر المهملة والغفاري بكسر المعجمة وفاتم را **قوله** الاصلية
اي كالاعتقاديات كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته ۵
وبعثة الرسل وحكم الخطا فيها مخالف لحكمه في غيرها فالمخطي في
هذه ما جور وفي الاعتقاديات اثم او كافر بالاجماع **قوله** التي

لا قاطع فيها اما التي فيها قاطع من نص او اجماع واختلف فيها لعدم الوقوف
عليه فالمصيب فيها واحد وفاقا ومومن وافق ذلك القاطع **قوله** اما
ان لا يكون عليه دليل اي بل هو كدفين يصادفه من شا الله تعالى **قوله**
والمجتهد غير مكلف باصابته وقيل وصححه بعضهم انه مكلف بها لامكانها
وعليه الاصح انه لا ياثم بل يوجر لبذله وسعه في طلبه وقيل ياثم
لعدم اصابته المكلف به **قوله** الضمير للحكومة روي ان غنم قوم
افسدت زروع جماعة ليلا فامر داود بالغنم لصاحب الحرث
فقال النبي سليمان وهو ابن احدي عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين
تدفع الغنم الي اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها وشعورها
والحرث الي ارباب الغنم يقومون عليه حتي يعود الي ما كان ثم يترادان
حديث ان اصبت اخرجه الامام احمد من حديث عمرو بن
العاصي بلفظ ان اصبت القضا فلك عشرة اجور وان انت اجتهدت
فاخطات فلك حسنة **قوله** وفي حديث اخر رواه الشيخان من حديث
عمرو بن العاص والي هريرة بلفظ اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب
فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطا فله اجر **قوله** وعن ابن مسعود

رواه النسائي وغيره عن ابراهيم النخعي قال اتي عبد الله في رجل تزوج
امراة ولم يفرض لها ثم مات قبل ان يدخل بها قال ساجتهد لكم رايي
فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمن قبلي اري لها صدقة نسائها
لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث **قوله** وقد اجمعوا
الي اخره اعترض بان القياس عند الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو
في الاحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهاديات **قوله** لا نعرفه
في العمومات اعترض ايضا بانه ان اريد العرف بالنسبة الي الحكم المطلق
هو اول المسالة **قوله** ورسل البشر عبر بالرسل دون الانبيا لان
الرسول والنبي عنده متبا وبان كما سبق **قوله** بالضرورة اي
الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل علي افضليتهم كقوله تعالي
بل عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم **قوله** بدليل قوله تعالي
الي اخره اي فانه يدل علي ان الماموربه سجود تكرمة وتعظيم اذ لم
يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوي الامر بالسجود فينتفي احتمال
ان يكون سجودهم لله وادم كالقبلة لهم وان يكون سجود تحية كاتمام
السلام في عرفنا وان يكون امرهم بالسجود ابتلا لهم ليتميز المطيع منهم

عن المعاصي واذا كان افضل منهم كان غيره من الانبيا كذلك اذ لا قايل
بالفصل ومثله تعالى في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون
العامة **قوله** ان كل احد من اهل اللسان يفهم اي لان سوق الاية ينادي
على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم عليه الصلاة والسلام
ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم
غيب السموات والارض وبهذا اندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة ه
اصناف العلم بالاسما لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمان
المتطاولة من التجارب وغيرها **قوله** وقد خص من ذلك بالاجماع
الى اخره اي خص من ال ابرهيم وال عمران غير الانبيا بدليل الاجماع
على تفضيل رسل الملايكة على من عدا الانبيا من البشر فيكون ادم
ادم ونوح وجميع الانبيا مصطفى على العالمين الذين منهم الملايكة
اذ لا مخصص للملايكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من ه
المخلوقات كذا في شرح المقاصد ويجوز ان يخص من العالمين رسل
الملايكة لان ذلك الاجماع فيفيد تفضيل رسل البشر وعامتهم على عامة
الملايكة وهو الاوفق بقولهم حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى

قوله وبعض الاشاعرة اي كالقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي
قوله على الاصول الفلسفية من كون الملايكة ارواحا مجردة وانهم
يقدرون ويعلمون والاصول الاسلامية فيهم انهم اجسام نورانية
وانهم لا يقدرون الا على ما اقدرهم الله تعالى عليه ولا يعلمون
الا ما علمهم الله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم ه الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا
ان هدانا الله والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين
وامام المرسلين وعلى اله وصحبه اجمعين صلاة وسلاما دايمين الى يوم الدين

وكان الفراغ من كتابة هذه الحاشية المباركة في يوم الاثنين المبارك
ثاني شهر صفر الخير من شهور سنة ٩٩٥ على يد اقل عبيد الله واحوجهم
الى عفوه ومغفرته عمر بن سعد الدين بن قاسم بن احمد بن قاسم السندبسطي
مولدا الشعراوي تلميذا الشافعي مذهبا عفي الله عنه وعن والديه
ومشايخه وجميع المسلمين امين امين امين والحمد لله رب العالمين